

المجلد العشرون

(١٣٩٠ هـ — ١٩٧٠ م)



مطبعة المجمع العلمي العراقي
بغداد ١٣٩٠ هـ — ١٩٧٠ م

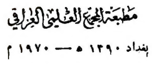


مجلة المجمع العلمي العراقي

المجلد العشرون

(١٣٩٠ هـ — ١٩٧٠ م)




مطبعة المجمع العلمي العراقي
بغداد ١٣٩٠ هـ — ١٩٧٠ م



نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية

الدكتور عبد العزيز الدوري

تناول بعض الباحثين ـ مثـل بيكر وبولياك ولامبتون وكلود كاهين ـ موضوع الاقطاع ، ولـكنه لا يزال بحاجة الى دراسات أوسع .

ويهمنا ان نلاحظ ابتداء بعض النقاط . فدراسة فترة ما أو قطر من الاقطار لا تـكفي للوصول الى نتائج عامة ، وخاصة حين لا تقترن الدراسة ببحث الاصول .

واتخاذ الاقطاع الاوربي في العصر الوسيط اساساً لتحديد الاقطاع الاسلامي قد يفضي الى الارتباك ، ذلك ان الحياة المدنية والتجارة ازدهرت في فترات مع وجود الاقطاع .

ومن طرف آخر ، فان كتب التاريخ تختلف عن كتب الفقه في معالجة الاقطاع ، فبينما تتحدث الاولى عن الاوضاع العمليـة ، فان كتب الفقـه تهمها الفـكرة ، وهي لذلك تورد بعض الوقائع ولـكنها ترفض البعض الآخر أو تفسره ، ومع ذلك ففيها دلالات مهمة .

ثم ان لفظة « الاقطاع » اكتسبت مدلولات مختلفة عبر فترات التاريخ الاسلامي .ولم تـكن مفاهيم الاقطاع هذه تعبيراً عن فترات متتالية دائماً بل كانت متعاصرة احياناً .

يقول المقريزي عن مصر « وقد كان خلفاء بني امية وخلفاء بني العباس يقطعون الاراضي من ارض مصر للنفر من خواصهم ، لا كما هو الحال اليوم ، بل يكون مال خراج مصر يصرف من اعطيـة الجند وسائر الـكلف ويحمل ما يفضل الى بيت المال ، وما اقطع من الاراضي فانه بيد من اقطعه . واما منذ كانت ايام السلطان صلاح الدين بن يوسف الى

يومنا هذا فان اراضي مصر كلها صارت تقطع للسلطان وامرائه واجناده » .[1] وهكذا يلخص التحول في الاقطاع بتعميمه على الجند بدل العطــاء ، ويفرضه على مختلف انواع الاراضي ، بما فيها ارض الخراج والملـكيات الخاصة ، مما ادى الى بدع اخرى كربط الفلاح بالارض والزامه بفروض جديدة .[2]

وقد حاول بعض الباحثين تفسير هذا التحول في الاقطاع من مفهومه الاسلامي الاول الى الاقطاع العسكري ، وظهرت وجهتان ـ الاولى (لوكجارد وبيجولفسكايا) وترى الجذور في الانظمة المحلية قبل الاسلام ، والثانية (بولياك ، لامبتون ، كاهين) وترى ان ضعف الخلافة وقلة المال وازدياد سلطة الجند وشغبهم ادت الى هذا التحول .

والذي اراه هو ان « الاقطـاع » اكتسب بمرور الزمن مفـاهيم متعددة ، من منح ارض بملـكية دائمة أو مدى الحياة أو لفترة محدودة ، الى منح وارد الارض بدل العطاء وبعد ان كان الاقطاع من الصوافي والارض الموات ومن ضياع الخلافة ، اتسع الى الاراضي الخراجية . ولئن اعطيت اقطاعات بدل الرواتب ، في حالات محدودة في اواخر القرن الثالث واوائل القرن الرابع للهجرة ، فان تحولاً خطيراً حصل في العراق بعد التغلب البويهي وذلك بمنح الجند اقطاعات بدل العطاء ، كما شمل الاقطاع انواع الاراضي كافة . وهذا هو الاقطاع العسكري الذي اتخذ اتجـاهات متعددة من كونه محـدوداً بزمن أو بخدمة ، الى ان صار وراثيا ، ثم تطور لدى السلاجقة الى اقطاع مقابل تهيئة المقطع لعدد من الجند ، مع التمتع بسلطات محلية واسعة . ولم يكن ما فعله البويهيون استمراراً لتطور سابق ، بل كان تعبيراً عن مفهوم جديد ووجهة جديدة ، وكان بداية خط من التحول انتهى بأن يعم الاقطـاع العسكري ويصبح النظام السائد من اواسط آسيا الى مصر .

ومع ذلك فان فهم هـــذا التحول يوجب تتبع التطورات العامة وظهور الملـكيات

---

(١) المقريزي ـ الخطط (بولاق) ج ١ ص ٩٧

(٢) ن . م . ج ١ ص ٨٥ ـ ٦ ، واغاثة الامة ط . ٢ ص ٤٥ ـ ٧

الـكبيرة ، ثم الظروف التي أدت الى ظهور الاقطاع العسكري وانتشاره . ومن المناسب ان نلقي نظرة على الجذور السابقة للاسلام ثم نرى ما حصل في المجتمع الاسلامي .

يرى لوكجارد Lokkogaard بذرة الاقطاع في نظرة اهـالي الواحات ، الذين تحكمهم عوائل ارستقراطية (أوليجاركية) الى الارض ، ثم نمو هذه البذرة في اطار دولة ثيوقراطية بتأثير النظام الهليني المعروف بـ Locatie أو ضمان جبـاية الضرائب من جهة ، والنظرة الايرانية لأراضي الرعية باعتبارها في الاساس ملك الدولة (أو الملك) من جهة اخرى . وهو يرى ذلك في « الضمان » و « الالجاء » في الادارة العباسية من جهة ، وفي الاقطاع العسكري على الحدود (الثغور) من جهـة أخرى . وهـذا يعني - برأيه - ان التوسع في الاقطاع العسكري فيما بعد ، لا يدل على تحول في طبيعة الاقطاع ، بل يشير الى ازدياد اهمية الجند ودورهم ، وبالتالي نقل الامتياز الذي يتمثل في الاقطاع اليهم [1] .

أما بيجولفسكايا Pigulev:kaia ، فانها فيدراستها للاقطاع زمنالفرثيينوالساسانيين لاحظت ان ظهوره (في القرنين الثالث والرابع للميلاد) « يتميز بنمو المدن وتـكاثرها - وهي ظاهرة تلازممقتضيات الاقطاع الشرقي » . [2] وتشير بعد ئذ الى الاقطاع الاسلامي لتقول « ان ظهور الاقطاع زمن الخلافة يعود بلا شـك الى حقيقة وجود نمـاذج اقطاعية لملـكية الارض قبل الاسلام ، والى ان استغلال الزراع كان اقطاعياً آنئذ » [3] .

لنلق الآن نظرة على الاوضاع قبل الاسلام .

لقد رافق قيام الساسانيين ظهور طبقة جديدة من النبلاء ، هم « الازادهان» . وحصل هؤلاء على اقطاعات من الملك لقاء الخدمة العسكرية ، وحظوا بتأييده ضد النبلاء القدماء من اشراف القبائل ، وصارت القرى اساس اقطاعيات الازادهـان وامتيازاتهم وهبطت بالتدريج الى حالة من العبودية . وساعدت الحركة المزدكية (في القرن السادس) على اضعاف

(١) انظر Lokkegaard - Islamic taxation in the classical Period esp . p . 38

(٢) N . Pigulevskaia - Les villes de L' Etat Iranien . Paris 1963 p.135-6

(٣) ibid p. 157

النبلاء القدماء ، حتى اذا ما قضي على هـذه الحركة ، صار التفوق للنبلاء الجـدد . وكانت لهؤلاء ضياع وقرى ، واصبحت لهم حقوق السيادة على الفلاحين . حتى ان جباية الضرائب صارت بيد النبلاء الصغار (الدهاقين) . وكان الازادهـان يجهزون كتائب من الفرسان ، ولـكن جمهرة المقاتلين معهم كانت من بين الفلاحين . وهبط وضع الفلاحين الى حالة عبودية ، دون اية حماية ، وكان عليهم ان يتبعوا سادتهم الى الحرب مشاة .[1] وجاء الفتح العربي ليدمر هذه الاجهزة العسكرية ، بينما بقي الدهاقين في الغالب يتولون جباية الضرائب .

وفي الامبراطورية البزنطية ، كان للنبلاء اقطاعيات واسعة ولهم امتيازات ، اضافة الى سلطة واسعة اتخذوها لأنفسهم . وحصلت محاولات منذ القرن الرابع للميـلاد لاعطاء الاراضي للمجتمعات القروية ، ولجعلهـا مسؤولة بصورة مشتركة عن الضرائب ، ولـكن هذا لم يوقف النبلاء . ففي القرن الرابع حصل النبلاء على حق الحـماية Autopragia ، وذلك يعني عدم دخول الجباة اراضيهم ، ودفعهم للضرائب بصورة مباشرة ، وهـذا الامتياز مع ظلم الجبـاة وعسفهم ، جعل الملاكين الصغار وأهـل القرى يضعون اراضيهم تحت حماية النبلاء ، ليتحولوا الى مزارعين أو فلاحين يرتبطون بالتربة . ولم تفد تشريعات القرن الرابع ثم القرنين الخامس والسادس للميلاد ضد الحماية ـ أو الاحتماء بالنبلاء ـ في ايقاف هذا الاتجـاه . يضاف الى ذلك ان الضياع الامبراطورية كادت تنتهي في القرنين السادس والسابع للميلاد عن طريق الايجار او الشراء من قبـل النبلاء أو الاقطـاع اليهم . ومن جهة اخرى ، فان التجارة والحياة المدنية ازدهرت جنب هذا الاقطاع . وكان النبلاء والسادة الاقطاعيون يعيشون في المدن ، بينما كانت اراضيهم موزعة في جهات مختلفة[2] .

(١) انظر : A. Christensen - L' Iran Sous Les Sassanides P. 86 off ; Pigulevskaja opt. cit P. 155 off.

(٢) انظر : A. ch. Johnson and C. West- Byzantine Egypt, Economic studies PP.20, . 28-9, 48 ; I. Bell-Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest pp. 119-126

وجاء العرب فالغوا الامتيازات وعهدوا الى العمال بشؤون الضرائب . وغابت الحماية فترة من الزمن لتظهر من جديد في اواسط العصر الاموي بصورة « الالجاء » . ولكن نظرة الى المجتمع العربي تشير الى ان الاقطاع ادى الى ظهور ارستقراطية ملاكة قبل ذلك ، وان الالجاء كاد يقتصر على الامراء من البيت المالك .

اما في المجتمعات العربية قبل الاسلام ، فيكفي ان نشير الى حالتين ، ظهرت في اليمن ملكيات كبيرة من الضياع والاراضي . فالعوائل الشريفة (وهي كبيرة الحجم عادة) كانت لديها ملكيات اقطاعية او شبه اقطاعية ، وهي تستخدم الفلاحين الاحرار أو العبيد في اراضيها . ومع ان الاراضي كانت تقطع لقبائل أو لعشائر ، فان المنح كان باسم رؤسائها وشيوخها . وكانت لهؤلاء مسؤوليات ادارية تزيد في سلطتهم . ويؤلف عامة الفلاحين الـ « شعب » وكانوا في حماية الاشراف ، أو « ذمة » لهم . ويشكل الاشراف الملاكون (اوليجاركية) اقطاعية تحكم مع الملك [1] .

ويمكننا ان نفترض ان الاسلام الغى مبدئياً الامتيازات او الضمانات لهؤلاء الاشراف الاقطاعيين ، ولكن الملكيات الكبيرة استمرت كما يظهر . وهذه ناحية جديرة بالدراسة لنعرف أثرها في التطورات التالية .

وفي الجزيرة العربية ،كانت هناك اراض واسعة لدى القبائل ، هي مراعيها ، وتعتبر أراضي مشتركة لها ، ولا يجوز التجاوز عليها (حمى) . ولكن هذا حدده مبدأ اشاعة الماء والكلأ والنار في الاسلام . يضاف الى ذلك ان حروب الردة قلصت الاحماء لحد كبير ، وكان الاتجاه في الاسلام نحو قبول الحمى لاغراض الدولة فقط [2] .

وكان للتوسع العربي اثره في البلاد الجديدة . فكانت السياسة ترك الفلاحين والزراع

---

(١) انظر : I. Ryckmans - L' Institution monarchique en Arabie Meridionale P.124, and P. 178 - 182

(٢) انظر البلاذري ـ انساب الاشراف ج ٥ ص ٣٨

على الارض . وهناك اشارات قليلة وخاصة في العراق ، تدل على ان فكرة اعتبار الارض غنيمة كانت مألوفة ، وربما وزعت بعض الاراضي بهذا المفهوم . ولكن اعتبارات عملية ، وتوجيه الامة للجهاد ، منعت الأخذ بهذه الفكرة ، فاعتبرت الاراضي ملك الامة وتركت بيد اصحابها لقاء دفع الضرائب وخاصة الخراج ، وقبلت القبائل بهذا التوجيه ، ولكنها كان لديها مفهومها الخاص وهو ان واردات الارض يوزع على المقاتلة في كل مصر ، ولم يتخلوا عن هذه النظرة ، فكان لذلك اثره على نظرتهم للارض والدولة [1] .

ومن ناحية ثانية ، اعتبرت اراضي الأسر الحاكمة واراضي النبلاء الذين قتلوا أوهربوا اثناء الفتوح ، وبعض الاراضي العامة صوافي لبيت المال ، للخليفة ان ينسب استغلالها أو ان يقطع منها [2] . وهنـاك الارض الموات ، أو التي تغمرها المياه (كما في البطيحة) وهذه يمكن استغلالها باذن من السلطة منذ أواسط القرن الاول الهجري على الاقل [3] . وكان منح الاراضي من الصوافي أو الموات اساس نشوء الملكيات الكبيرة خلال القرنين الاولين للهجرة على الاقل .

وكانت الهجرة الى المدينة ، ثم الى الامصار اساساً في عضوية الأمة في صدر الاسلام . وقد شجع الخلفاء الاولون القبائل على الهجرة الى المـــدن الجديدة والمراكز الاخرى للالتحاق بالقوات المقاتلة وجعلوا ذلك شرطاً للعطاء [4] . واعطيت للقبائل اراضي ليستقروا عليها ، وروعي في ذلك توفر مراعي لماشيتهم ، دائمة او موقتة ، ولكن لم يؤخذ بفكرة الحمى في هذه الاحوال [5] . واسكنت بعض القبائل في المدن الساحلية (روابط) واقطعت

---

(١) ن . م . ص ٤٠

(٢) الطبري ص ١ ص ٢٠٥٥ ، ٢٤٦١ ، ٢٣٧٠ ـ ١ ، البلاذري ـ فتوح البلدان ص٢٧٢ـ٣ ، الاموال لأبي عبيد ٧٣٨ ـ ٧٤٤

(٣) يقول البلاذري عن زياد بن ابيه : « كان يقطع الرجل القطيعة ويدعه سنتين فان عمرها والا اخذها منه » . فتوح ص ٥٠٥ ـ ٦ وانظر قدامة ، مخطوطة الخراج ص ٤ / ب

(٤) انظر ابن عساكر ج ١ ص ١٧٥ ، الشيباني ـ شرح السير الكبير ج ١ ص ٩٤ ـ ٥ ، الطبري س ١ ص ٢٤١٤

(٥) البلاذري ـ فتوح ص ٣٢٨ ، ص ٢٤٣

الاراضي لضمان تموينها واستقرارها [1] . ولم تختلف هـذه الاقطاعات في الاسـاس عن اقطاعات القبائل في جهات اخرى مثل ديار ربيعة وديار مضر [2] .

وتشير مصادرنا الى ان اهل المدن (خاصة قريش) كانوا في طليعة من سعى الى امتلاك الاراضي ، وسرعان ما تبعهم اشراف القبائل في ذلك . وكان المصدر الاول اقطاع الارض من قبل الخلفاء . وقد منحت اقطاعات من قبل الخلفاء الراشدين ، ولعل الخليفة الثالث عثمان بن عفان توسع في ذلك اكثر من غيره . ومع ان الاقطاعات الممنوحة كانت متواضعة الا أن بعضها كان قرية أو ضيعة كبيرة [3] . واذا لاحظنا توسيع البعض لملكياته بالشراء ادركنا ظهور بعض الملاكين الكبار مثـــل طلحة والزبير ، مما ولد بعض التذمر لدى القبائل [4] .

وفي العصر الاموي حصل توسع كبير في منح الاقطاعات . بدأ ذلك في أيام معاوية ، حتى اذا كان عهد عبد الملك بن مروان كانت ارض الصوافي في الشام قد اقطعت كلها لقريش ولاشراف القبائل [5] . وبعدئذ ونتيجة الضغط ، سمح بشراء الارض الخراجية ، بدأ ذلك في زمن الوليـد بن عبد الملك واستمر الى نهاية الدولة الاموية باستثناء فترة عمر بن عبد العزيز القصيرة [6] .

وكان اقطاع الارض الموات لاحيائها مصدراً مهماً للملكية وخاصة في السـواد حيث تراوحت الاقطاعات بين (٦٠) جريباً و (٨٠٠٠) جريب [7] . وهكذا ظهرت في منطقتي

---

(١) البلاذري ـ فتوح ص ١٧٥ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٣٧٨ ، ٤٨٢

(٢) ن . م . ص ٢٤٥ ، ٣٤٨

(٣) أبو عبيد ـ الاموال ص ٢٧٨ ، البلاذري ـ فتوح ص ٣٨٤ ، ٤٨٠ ، ٤٨٩ ـ ٤٩٠ ، الطبري س ١ ٢٣٧٦

(٤) انظر صالح العلي ـ ملكيات الاراضي في الحجاز في القرن الاول الهجري . مجلة العرب س ٣ ١٩٦٩ ص ٩٦١ وبعدها وكذا الطبري س ٣ ص ١٩٥٢ ـ ٤ ، ابن الزبير ـ الذخائر ٢٠٤ ـ ٥

(٥) ابن عساكر ج ٣ ص ١٨٤

(٦) ن . م . ص ١٨٤ ـ ٥

(٧) انظر البلاذري ـ فتوح ص ٥٠١ ، ص ٥٠٣ ، ص ٥٠٥ ـ ٥٠٦ والجريب = ١٥٩٢ م٢ .

الكوفة والبصرة اقطاعيات واسعة وملكيات كبيرة قبل نهاية القرن الاول الهجري وصار حفر الانهار لري الاقطاعات في سواد البصرة ظاهرة مألوفة [1] . واستخدم الملاكون الرقيق في مزارعهم وجيء بأعداد وافرة منهم من شرق افريقيا لاستخدامهم على الارض كما يتبين من ثورة الزنج في أيام الحجاج [2] .

وكان بعض الامراء من اكبر ملاكي عصرهم ، مثل مسلمة بن عبد الملك الذي استولى على اراضى واسعة في البطيحة مقابل انفاق ثلاثة ملايين درهم لاصلاح البثوق في السواد - وحفر لضياعه نهري السيبين لريها [3] . واقطع سليمان بن عبد الملك يزيد بن المهلب اقطاعاً واسعاً شمل عدداً من الضياع والانهار [4] . ويمثل خالد القسري أوج هذا الاتجاه فكان التقدير المعتدل لوارد ضياعه في السواد عشرة ملايين درهم [5] .

ولم يتوقف الاندفاع لامتلاك الارض عند الحصول على اقطاعات أو بالشراء ، بل لجأ البعض الى اساليب اخرى من التجاوز على أراضى الآخرين أو على الصوافي والارض الموات . فمثلاً كان اقطاع آل أبي بكرة ١٠٠ جريب ، ولكن مساحته بلغت ١٠٠٠ جريب بنهاية العصر الاموي [6] . واستولى ملاكوا الكوفة على مساحات واسعة من ارض الصوافي اثر ثورة ابن الاشعث بعد ان احرقوا ديوان الكوفة عمداً [7] .

ولدينا اشارات الى الالجاء من اواسط العصر الاموي ، فكان مصدراً آخر لتكوين الملكيات الكبيرة . وقد اخذت به بعض القرى طلباً للحماية أو للتعزز بجاه أمير ، كما حصل في اذربيجان وارمينية وفي السواد . وفعل الملاكون والزراع ذلك احياناً للتخلص

---

(١) ن . م . ص ٥٠٣ - ٥٠٤

(٢) البلاذري - أنساب ق ٢ ص ٦ ب - ٧ أ

(٣) البلاذري - فتوح (ط . م .) ٢٤٤

(٤) ن . م . ص ٤١٧

(٥) انساب الاشراف ق ٢ ، ١٤٨ ب - ١٤٩ ب

(٦) البلاذري - فتوح ص ٥٠٩ ، وقارن ن . ص ٥١٩

(٧) البلاذري - فتوح ص ٣٨٠ - ١

من عسف الجباة أو للتهرب من بعض الضرائب . وكان الزراع يلجؤن اراضيهم عادة الى امير متنفذ ، ولنا في مسلمة بن عبد الملك ومروان بن محمد مثلين لحيازة ضياع وقرى عن هذا الطريق . وبصورة عامة كانت ملكية الاراضى تصبح للحماة بينما يتحول ملاكوها الاصليين الى مزارعين لديهم [1] .

ومن ناحية اخرى ، حافظ بعض الدهاقين على اقطاعياتهم واراضيهم الواسعة عن طريق الاتفاقيات اثناء الفتح ، كما في ايران ، أو بدخولهم الاسلام ، كما في العراق ، واستمروا يجبون الضرائب [2] . الا ان انتشار الاسلام اضعف بالتدرج من سلطتهم ، كما ان توسع الملكيات بين العرب انقص اراضيهم احياناً . لذا عمد بعضهم الى الالجاء مع احتفاظهم بملكية اراضيهم كما في منطقة فارس . ولعل هذه الظروف نفسر سبب قوة الاقطاع في المناطق الواقعة على اطراف ايران مثل ما وراء النهر وطبرستان ، حيث كان تغلغل الاسلام بطيئاً وحل سلطان العرب متأخراً [3] .

وقد ضعف تماسك المجتمعات القروية وكيانها نتيجة شراء الاراضى والالجاء ، وربما نتيجة عسف الجباة . وقد اعتبر الاسلام الفلاحين احراراً ، لهم ان يتركوا الارض اذا شاؤا، وصارت الهجرة من الريف الى المدن ظاهرة مألوفة بل واسعة لدرجة هددت الزراعة ـ كما في العراق ولحد ما بمصر ـ مما جعل بعض الامراء يفكر بتدابير لمعالجة الوضع [4] .

هذه التطورات ادت الى ان يصبح اشراف القبائل ارستقراطية ملاكة ، وأوجدت فجوة ـ كبيرة احياناً ـ بينهم وبين عامة القبائل ، وولدت تذمراً حتى بين العرب من الملكيات الكبيرة . وقد وعد يزيد بن الوليد في خطابه سنة ١٢٦ هـ بأن لا يحفر نهراً ولا

---

(١) انظر البلاذري ، فتوح (طم) ص ٤٦٠ ـ ١ ، ٢١٣ ، ١٧٨ ، قدامة ـ الخراج ص ٢٤١.

(٢) انظر الطبري س١ ص ٢٨٩٩ ، انساب الاشراف ق ص ١١٧ أ ، ٨٨١ ـ ٢

(٣) انظر النرشخي ـ تاريخ بخارا (الترجمة الانكليزية) ص٥٤ ، ص ٦٠ ـ ٦٢، وانظر الاصطخري ص ١٥٨

(٤) البلاذري ـ انساب ق ٢ ص ١١ أ ـ ب و ٧١ ب

يمتلك عقاراً [1] .

ان قيام العباسيين لم يضعف الاتجاهات المذكورة بالنسبة للارض ، بل عززها . وساعد ازدهار التجارة على توفير رؤوس اموال تمكن من شراء الارض وتطويرها ، واصبح اقتناء الضياع دليل الشرف والثروة .

وأعطى العباسيون المثل في الارض ، فقد استولوا على ضياع الامويين وامرائهم ، واحدثوا ديوانا خاصاً للضياع السلطانية . ووسعوا هذه الضياع بحفر الانهار واستصلاح الاراضي وبالشراء والمصادرة . وكانت الضياع السلطانية واسعة وغنية وموزعة في ارجاء بلاد الخلافة [2] .

وكان للالجاء اثر في تكوين اقطاعيات جديدة ، ولدينا بعض الامثلة . شكا ملاك الى المنصور ظلم عامل ووعد ان يدفع ربع الحاصل ان قبل الخليفة تسجيل الارض باسمه [3] . وجاء ملاك آخر الى ابي أيوب المرياني وقال له : « ان ضيعتي بالاهواز وقد حمل عليّ العمال ، فان رأى الوزير ان يعيرني اسمه .. واحمل اليه كل سنة مائة الف درهم »[4] . وفي ولاية القاسم بن الرشيد ، « الجأ اهل زنجان ضياعهم إليه تعززاً به ودفعاً لمكروه الصعاليك وظلم العمال عنهم . وكتبوا له عليها الاشربة وصاروا مزارعين له ، وهي اليوم من الضياع ». وهنا نلاحظ رغبة الزراع في الحماية لدفع اذى الصعاليك وظلم العمال ، ولذا وقعوا عقود بيع الارض للقاسم ، وصاروا مزارعين عنده . وجاء زراع قاقزان والجأوا اراضيهم الى القاسم، «على ان جعلوا له عشراً ثانياً ، سوى عشر بيت المال ، فصارت ايضاً في الضياع» [5]. وجاء اهالي الشعيبة على الفرات وعرضوا على عليّ بن الرشيد ان يكونوا مزارعين له في اراضيهم اذا خفضت المقاسمة ، فجعلت عشرية واتفق على تخصيص حصة له [6] . وفي زمن

---

(١) الطبري س ٢ ص ١٨٣٤–١٨٣٥ . (٢) الدوري – العصر العباسي الاول ص ٢٧٣ .
(٣) التنوخي – نشوار المحاضرة ج٨ ص ٧٦ (٤) الجهشياري – الوزراء ص ١١٨
(٥) البلاذري – فتوح ص ٤٥٣ (٦) البلاذري – فتوح (ط.م.) ص ٤٥٦

المأمون جاء اهل المفازة في الجبل وناشدوه برضى جميع اهلها ، « ان يعطوه رقبتها ويكونوا مزارعين له فيها على ان يعزوا ويمنعوا من الصعاليك وغيرهم فقبلها وامر بتقويتهم ومعونتهم على عمارتها ومصلحتها فصارت من ضياع الخلافة »[1] . وهكذا حول الالجاء اراضي وضياع كثيرة الى ضياع سلطانية خاصة . والاشارات لدينا كثيرة الى ظلم العمال وابتزازهم اموال الزراع والفلاحين في العصر العباسي [2] . وهذا الوضع ، مع التطورات الاقتصادية ، ساعد على نمو الاقطاع . وهكذا فقد بلغ وارد الاقطاعات (وهي عشرية) في السواد في أواخر القرن الثاني للهجرة أربعة ملايين درهم ، بينما بلغ وارد صدقات البصرة في سنة ٣٠٤ هـ ستة ملايين درهم [3] .

ويذكر المقدسي ان اكثر الضياع (في فارس) مقتطعة [4] . وبقي بعض النبلاء الايرانيين يحتفظون باراضيهم ، لقاء دفع مبلغ محدد [5] ، الا أن عددهم هبط ، في حين توسعت املاك العرب . وهكذا ظهرت فئة قوية من الاقطاعيين والملاكين الكبار بين العرب ، وهم عادة يعيشون في المدن . ان تأييد الفلاحين للثورات التي تنادي بالعدالة وتتجه ضد الملاكين ، في القرنين الثالث والرابع للهجرة ، يجلب الانتباه من حيث العمق والشمول [6] . وقد كشفت ثورة الزنج (٢٥٥ — ٢٧٠ هـ) عن نطاق الاقطاع في منطقة البصرة وعن مدى استغلال الرقيق على الارض ، كما دلت على دور التجارة في تهيئة رأس المال وفي جلب الرقيق . ورغم طبيعتها المحدودة فان ثورة الزنج لقيت تأييداً من كثير من

---

(١) البلاذري ـ فتوح ص ٤٣٧

(٢) الدوري — العصر العباسي الاول ص ٢٦٣ وما بعدها

(٣) قدامة — الخراج ص ٢٣٩ ، ابن خرداذبة ٥٩ ابو يوسف ـ الخراج ص ٦٨

(٤) المقدسي — احسن التقاسيم ص ٤٢١ (٥) بارتولد ـ الحضارة الاسلامية ص ٦٤ — ٦٥

(٦) لما ثار المازيار في جرجان ٢٢٤ هـ « امر اكرة الضياع والنوب بارباب الضياع وانتهاب اموالهم» [الطبري س ٣ ص ١٢٦٩] وهو يعرف ان جل الملاكين من العرب . انظر مادة مازيار في دائرة المعارف الاسلامية ج ٢ ص ٤٣٦ ، وانظر الطبري س ٣ ص ١٢٧٧ — ٩

القري المجاورة مما يظهر تدهور اوضاع مجتمعات القرى وسيطرة سادة الاقطاع [1] . ووجدت الحركة القرمطية (اواخر القرن الثالث) تجاوباً كبيراً من الفلاحين في السواد خاصة . وكانت كلمات الداعي الاول الى الكوفة معبرة ، اذ قال « امرت ان أروي هذه القرية واغني اهلها وان انقذهم واضع بيدهم ثروة اسيادهم » [2] . وكان الاقطاعيون واصحاب الضياع أول من استنجد بالحكومة ضد فعاليات الدعاة . وحين قمعت الثورة في السواد ، جنح العامل الى الاعتدال « خوفاً على السواد ان يخرب اذ كانوا (اي الثوار) فلاحيه وعماله » [3] .

وفي القرن الثالث الهجري اعتمد العباسيون على المرتزقة من الجند التركي فأدى ذلك الى ضعضعة سلطانهم واكد الحركات الانفصالية والثورات الاجتماعية . وبنهاية الربع الاول للقرن الرابع صارت للجند ، برئاسة أمير الامراء ، السيطرة الكلية في خلافة مجزأة سياسياً ومرتبكة مالياً . ولم تمض عشر سنوات حتى استولى البويهيون على العراق ، واتخذوا خط الاقطاع العسكري على نطاق واسع [4] .

ومن المناسب الاشارة الى الآراء في بداية الاقطاع العسكري . ينسب بولياك Poliak اصول الاقطاع العسكري الى المؤثرات التركية المغولية ، ويرى انه بدأ في دولة محمود الغزنوي ثم انتقل الى السلاجقة [5] . ولكن بوزورث Bosworth بيّن ان الغزنويين الاوائل دفعوا اعطيات الجند بالنقد ، وان الاقطاع ظهر لديهم بعد السلطان مسعود ، ثم أشار الى تخمين كوريلي بان الغزنويين ربما اقتبسوا ذلك من السلاجقة [6] . وترى لامبتون Lambton اصول هذا الاقطاع في القرن الرابع الهجري ، نتيجة الحاجة الى المال في وضع

---

(١) الدوري ـ دراسات في العصور العباسية المتأخرة ص ٥٧ وما بعدها

(٢) ابن الجوزي ـ المنتظم ج ٥ ص ١١٣ (٣) الطبري س ٣ ص ٢٢٠٢

(٤) الدوري ـ دراسات ص ١٢ وما بعدها

(٥) Poliak - Feodalite' Islamique. R. E. I. V 193 P. 247 off.

(٦) Bosworth - The Ghaznavids pp. 124-6

شهد تبدلات اقتصادية ، ومن جذور موجودة مثل الايغار والضمان [1] . اما كاود كاهين Cl. Cahen فيرى جذور الاقطاع العسكري قبل البويهيين ، ويرى ان خطهم يمثل اوج تطور بدأ بتفوق العسكريين قبل قرن .

والذي اراه هو أن خط البويهيين هو بداية مرحلة الاقطاع العسكري ، وان السلاجقة اتموا ما بدأه البويهيون . ويبـــدو لي ان البويهيين انطلقوا من نظرة قبلية تعتبر الارض المفتوحـة غنيمة بحق الغزو واهملوا المفهوم الاسلامي بالنسبة للارض . وهذه هي نقطة التحول الهامة في الاقطاع .

حين ننظر الى الوضع في مطلع القرن الرابع الهجري، نلاحظ ان اقطاع الارض يعني منحها بملـكية تامة بما في ذلك حق توريثها ، وكانت الاقطاعات عادة من هذا النوع [2] . وهناك اقطاعات تمنح بملـكية موقتة ، للخليفة ان ينقضها متى اراد ، وتسمى مجموعة الاقطاعات من هذا الصنف (مسترجعات) [3] . وتوجد اشارات الى اراضي تقطع مقابل ايجار ، وهذا يقرب من المقاسمة ، وهي محـدودة [4] . ولدينا اشارات اخرى الى اقطاعات لقادة وامراء مثل بغا ، ووصيف ، ومحمد بن عبد الله بن طاهر وبجكم ، ولـكنها لا تختلف عن غيرها في الاساس [5] . وكان اقطاع الوزراء محل الراتب او لاتمام المخصصات امراً مألوفاً في اواخر القرن الثالث ، ويمكن الاشارة الى حالات اخرى قليلة من هذا القبيل [6] .

وهناك تطبيقات ادارية اخرى ، فهناك قادة جمعت لهم الامارة والخراج . وفي بعض المناطق الستراتيجية على الاطراف ، قد يعطي الامير منطقة (بالمقاطعة) فيدفع لبيت المال

---

(١) Cambridge History of Iran vol V p. 203 off
ومقالها في الـكتاب التذكاري للمقدم الاستاذ جب

(٢) انظر مسكويه ج ٥ ص ١٣٦ و ص ٣٧٤ ، الصابي — تاريخ الوزراء ص ٢٥٧

(٣) عريب — صلة الطبري ص ١٠٥ (٤) القلقشندي ج ٣ ص ١١٥ — ٧ الماوردي ١٨٩

(٥) انظر الطبري س ٣ ص ١٥٣٥ ، ص ١٤٥٢ ، ١٧٦٩ ، ص ١٥٢٤ ؛ الهمداني — التكملة ص ١٣٠ — ١٣١ .

(٦) مسكويه ج ٥ ص ١٣٣ ، الصابي ص٢٣ ، التنوخي — الفرج بعد الشدة ج ١ ص ١٣٧ ، الصابي (القاهرة) ص ٣١ — ٧ و ٢٩

مبلغاً محدداً وتطلق يده . كما ان قائداً قد يعطى اقطاعاً فيفيد من وارده لدفع رواتب الجند كما حصل مع مؤنس [١].

وهناك حالات خاصة ، فقد يعطى الشخص اقطاعاً معفواً من الضريبة (مثل ابن الفرات) او أن تخفض الضريبة عن اقطاعه (ايغار) ، فيدفع الشخص الضريبة عن اقطاعه مباشرة دون ان يدخله الجباة [٢] .

وكانت الارض الموات ، واحياناً الضياع السلطانية مصدر الاقطاعات ، وقد تقطع ارض خراجية ، خاصة حين يتوفى صاحبها دون وارث . ولايخفى ان مبدأ اعتبار الارض الخراجية فيئاً للمسلمين (وقفاً) واعتبار الخراج ايجاراً لها اصبح مبـــدأ اساسياً كما قال الوزير علي بن عيسى [٣] .

ومن ناحية ثانية ، حصل تطور في نظام الضرائب . فمنذ اواخر القرن الثالث الهجري كانت المناطق حتى في السواد تعطى بالضمان . وقد حصل هذا بعد فترة الاضطراب التي رافقت تحكم الجند التركي في محاولة لتهيئة الاموال في وقت مناسب لبيت المال . ويتولى الضامن جباية الضرائب بمساعدة السلطة أو بدون ذلك ، ولكن حساباته كانت تخضع لتدقيق الحكومة [٤] . ويمكن ان يكون الضامن تاجراً او موظفاً وحتى احد القواد . ومنع الضمان على القادة والوزراء في مطلع القرن الرابع بعد ضمان الوزير حامد بن العباس للسواد وما سببه ذلك من ارتفاع في اسعار الحبوب [٥]. ومع ذلك فان قائداً مثل بجكم اعطى ضمان

---

(١) انظر مكويه ج ٦ ص ٣٩

(٢) انظر القلقشندي ج ١٣ ص ١٢٣ – ١٣١ ، ص ١٣٩ – ١٤٣ ، انظر الصابي (القاهرة) ص ٣٦ – ٧ ، ص ١٠٤ (٣) الصابي – الوزراء ص ٣٣٨ – ٩

(٤) انظر الصابي ص ٩ وما بعدها ، وكذلك (ط . القاهرة) ص ١٤ – ١٥ ، وص ٣٧ – ٨ ، ويكون الضامن مسؤلا عادة عن نظام الري ص ٤٠ و ٥١ و ٤٥ .

(٥) عريب ص ٨٤ – ٥ مسكويه ج ٥ ص ٧٤ – ٧٥ يقول احدهم « سمعت ابا الحسن ابن الفرات يقول لكاتب يحيح ، وقد سأله تضمين الصدقات بفارس : انما يرغب في عقد الضمان على تاجر أملي ، أو عامل وفي ، أو تانيء غني فأما اصحاب الحروب فعقد الضمان عليهم ومطالبتهم بالخروج عن اموالهم تستدعي منهم العصيان ، وخلع طاعة السلطان الصابي ص ٨٢ .

الاهواز سنة ٣٢٥/٩٣٦ ، وكان اقوى من ان يشرف عليه المركز .[١] وكان الضمان عادة وقتياً ومحدداً، ولا يعطى صاحبه حقوقاً خاصة على الناس، ولكنه ساهم في التدهور الاقتصادي.

وقد واجه بيت المال ازمة في مطلع القرن الرابع ، وحاولت الخلافة ان تعالج الازمة ببيع الضياع السلطانية (بيع منها بـ ٢ر٥ مليون دينار) وبالقروض المحدودة من التجارة وبانشاء مصرف رسمي مركزي يسلف الخلافة عند الضرورة ، وبتنظيم أدق للميزانية والحسابات ، ولكنها لم تذهب الى منح اقطاعات لدفع رواتب الموظفين والجند[٢] .

هذه هي الأوضاع حين دخل البويهيون بغداد سنة ٩٤٥/٣٣٤ ، وقبل ان ينتهي العام بدأ معزالدولة بتطبيق سياسة الاقطاع العسكري بعد ضجيج الجند من الديلم ومطالبتهم بالعطاء[٣] . اعطى معزالدولة الاقطاعات لقادته وخاصته وللجند بدل العطاء . وكانت هذه الاقطاعات من الضياع المصادرة (ضياع الخلافة وضياع ابن شيرزاد والمستترين) ، وكذلك من ارض الخراج . وشملت هذه الاقطاعات جل ارض السواد (منطقة الكوفة) . واعطى معزالدولة اقطاعات لوزرائه وكبار موظفيه . واما القليل الباقي فاعطي بالضمان لا كابر القواد والجند، ولبعض المدنيين[٤] . ثم توسع معزالدولة في اقطاع جنده الاتراك[٥] ،وعهد لوجوه الديلم ببعض المناطق فاعتبروها طعمة[٦] . وفي فترة تالية احال الجند التركي على وارد بعض المناطق (واسط ، البصرة ، الاهواز) ، فانقطع الوارد منها لان الاتراك استهانوا بالعمال وضيقوا عليهم وتفاهموا مع الديلم « فكسروا على السلطان حقوقه » . ووسع الجند اقطاعاتهم ، وامتلكوا الاراضي عن طريق الالجاء او نتيجة هرب الملاكين من الجور[٧] .

وهكذا نرى ان جل الاراضي في السواد اقطع للجند ، وزاد الاقطاع العسكري وتوسع

---

(١) مسكويه ج ٥ ص ٣٧٤ .

(٢) الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي ص ٢٢ .

(٣) انظر ابن الاثير ج ٨ ص ٣٤٢ ـ ٣ .

(٤) مسكويه ج ٦ ص ٩٦ ص٩٨

(٥) ن . م . ج ٦ ص ٩٩

(٦) ن . م . ج ٦ أص ٩٨

(٧) ن . م . ج ٦ ص ١٧٣ ـ ١٧٤

بمرور الزمن ليشمل بقية المناطق البويهية .

فقـــد سار اخلاف معز الدولة على خطتـــه حتى صارت الأنواع الاخرى مـن الاقطاع قليلة الاهمية . وتوسع الاقطاع العسكري وانتشر على حساب ضياع الخلافـــة والصوافي والاملاك الخاصـــة وأرض الخراج ، بل ان عضد الدولة اقطع اراضي الوقف للجند [١] .

ان هذه السياسة بخطورتها وشمولها تمثل خطوة جديدة . اما ان تواجه الخزينة ازمة مالية ، فهذا ليس بجديد ، خاصة اذا تذكرنا ان ايران والعراق معاً اصبحا تحت السيادة البويهية مما يخفف المشكلة . كما ان مطالبة الجند بالعطاء ليست ظاهرة جـــديدة . لذا فاننا لا نرى في الظاهرتين تفسيراً للخطة الجـــديدة . اننا نجد التفسير في ماضي البويهيين وسويتهم الحضارية . لقد جاؤا من بلاد الديلم حيث يسود نوع قبلي من الاقطاع وحيث رئيس العائلة الكبيرة (كتخدا) هو السيد الاقطاعي [٢] . وكانت الدولة بنظرهم مسؤلية عائلية ، وهذا واضح في تاريخهم الاول [٣] . وبهذا المفهوم الاقطاعي ، فان توزيع الاراضي التي غلبوا عليها عن طريق الاقطـــاع هو سبيل المشاركة في ثمرات الغزو . ولنتذكر ان الجند من الديلم ، لا المرتزقة الاتراك ، هم الذين بدؤا الهياج الذي ادى بمعز الدولة الى سياسته الاقطاعية .

هذه الاقطاعات العسكرية لم تكن من حيث المبدأ وراثية ، بل ولم تكن بالضرورة مدى الحياة ، وبامكان الامير البويهي الغاء الاقطـــاع إذا أراد [٤] . والمفروض ان هذه

---

(١) ابو شجاع ص ٧٢ ــ ٥٣ ابن الاثير ج ٨ ص٣٤٢ ــ ٣ ،الصابي تاريخ، ص٢٤٧،ص٣٢٧ ــ ٨ ص ٣٦٢ .

(٢) انظر Ninorsky-Domination des Dailamites ، البيروني ــ الآثار الباقية ص٢٢٤

(٣) انظر مسكويه ج ٢ ص ١١٣ ص ٢٣٤ و ص ٣٤٩ ــ ٣٥١ .

(٤) الصابي ص ٤٦٨ أبو شجاع ص ١٣٧ ص ٢٤٥ مسكويه ج ٢ ص ٩٧ .

الاقطاعات اعطيت محل العطاء وان المقطع مسؤول عن دفع مبلغ للخزينة ، بالنقد أو بالنوع ، وانه مسؤول عن منشآت الري ، ويفترض بعد ذلك ان يمارس موظفوا الامارة اعمالهم [1] . اما الواقع فهو ان الجند عملوا على ان لايدفعوا شيئاً ، وحاولوا الحصول على اقصى ما يمكن من اقطاعاتهم ، وحين وجد البعض اقطاعاتهم غير مربحة كما يريدون ، تركوها وطالبوا باقطاعات افضل . وهكذا تصرفوا وكأن الاقطاعات ملكاً لهم . ولم يقيموا في اقطاعاتهم بل تركوا لوكلائهم ادارتها وجمع الضرائب بعسف متزايد [2] .

وصارت الاقطاعات العسكرية من اختصاص « ديوان الجيش » ، فهو يتولى تحديد عبرة كل اقطاع وخصائصه ويتولى اعادة توزيع الاقطاعات حين تصبح خالية ، اضافة الى احتمالات ادارية اخرى . وهكذا كانت هناك صلة بين تقدير الضرائب وتهيئة الجند . ولا ننسى ان الدولة لم تعترف بواقع المقطعين وكانت تحاول احياناً الحد من نفوذهم [3] .

ويلاحظ ان القائد الذي يعطي اقطاعاً غير مسؤول عن عطاء جنده ، بل كان هؤلاء يأخذون اقطاعات أو عطاء من الدولة . ولم تكن لأصحاب الاقطاع اية سلطات قانونية على السكان ، ولكنهم في الواقع فرضوا سلطتهم تجاوزاً . وباستثناء فترة قصيرة من التحديد (زمن عضد الدولة) [4] فان الاقطاع العسكري اتسع ليشمل حتى الريف حول بغداد [5] ، وفرض على اصناف الاراضي المختلفة ، وبمرور الزمن هرب بعض الملاكين ، أو تخلوا عن اراضيهم لاصحاب الاقطاع ليصبحوا مزارعين او فلاحين عندهم [6] . يضاف الى ذلك انتشار

---

(١) مسكويه ج ٦ ص ٩٨ ـ ٩٩ .

(٢) ن . م . ج ٦ ص ٩٧ و ٩٨ ـ ٩٩ أبو شجاع ص ٤٧ ـ ٥٠ .

(٣) ابو شجاع ص ١٦٥ ، ٢٩٤ ـ ٥ الصابي ٤٦٨ .

(٤) ابو شجاع ص ٤٧ ـ ٥٠ .

(٥) ابن الجوزي ـ المنتظم ج ٨ ص ٦٠ .

(٦) يقول مسكويه « وأتت الجوائح على التناء ، ورقت احوالهم ، فمن بين هارب حال ، وبين مظلوم صابر لا ينصف ، وبين مستريح الى تسليم ضيعته الى المقطع ليأمن من شره » مسكويه ج ٦ ص ٩٧ ـ ٨ .

نظام الالجاء الى السادة الجدد ليتخلص الملاكون من الظلم والتجاوز . فالجند الأتراك في واسط والاهواز والبصرة لم يكتفوا بما خصص لهم من وارد الاقطاعات بل انهم كما يقول مسكويه « تجاوزوا الى الدخول في التلاجيء ، فملكوا البلاد واستطالوا على العمال » ويضيف « فاقتنوا الاملاك وحاموا على قوم على سبيل التلاجيء فغلبوا على حقوق بيت المال » ، وهكذا اصبحت مساحات كبيرة من الأراضي والضياع ملك الجند . وينهي مسكويه وصفه لوضع المقطعين العسكريين زمن معزالدولة بقوله « فملكوا البلاد ... واستعبدوا الناس » [1] . اما المجتمعات القروية فقد تدهورت ، إذ حرم اهل القرى من كل حماية واصبحوا في حالة تشبه العبودية .

ويلاحظ ان الاساس في هذا الاقطاع هو انه يعطي بدل العطاء ، مقابل خدمة المقطع العسكرية . ولكنه لايعني تنظيماً للسلطة كما في الغرب الوسيط . ولم يكن هناك تفكير بأن يهيء المقطع جنداً ، كما ان ظروف الاقطاع ونظرة الجند لم تؤدي الى استغلال الارض او الاستقرار عليها ، بل ادت الى الابتزاز والافقار .

لقد واجه البويهيون في العراق تقاليد ادارية اسلامية متأصلة ، فكان خطهم في الاقطاع العسكري ينافي المفهوم الاسلامي ، وخاصة حين شمل كل أنواع الاراضي . ولذا لم يعترف بهذا الواقع ، ومن هنا نفهم آراء الماوردي في اقطاع الاستغلال ومحاولته وضع حدود للاتجاه البويهي [2] . كما حاول الامراء البويهيون اعادة اشراف المركز ، وجمع الضرائب ولكنهم فشلوا ، باستثناء عضد الدولة [3] . فلما جاء السلاجقة بلغ الاقطاع العسكري شكله المتكامل ، واصبح السياسة الرسمية في الناحية النظرية كما هو في الواقع .

منح السلاجقة الاقطاع للجند بدل العطاء . وتتناسب سعة الاقطاع وعدد المقاتلة الذين

---

(١) مسكويه ج ٦ ص ١٧٤ ، ١٧٥ .

(٢) للماوردي ـ الاحكام السلطانية ص ١٩٤ ـ ٥ .

(٣) ابو شجاع ص ٤٧ ـ ٥٠ .

يقدمهم المقطع . ومع ان حقوق اصحاب الاقطاع محدودة نظرياً بقضايا الوارد ، الا انهم سرعان ما اتخذوا لانفسهم حقوق سيادة على الفلاح والزارع ، ففرضوا رسوماً جديدة وفرضوا السخرة على الفلاحين ووضعوا القيود التي تحد من حركتهم . وفي الفترة السلجوقية المتأخرة اعترفت الدولة بهذه التطورات ، اذ اصبح الاقطاع اقطاع الارض لا الوارد ، واصبح وراثياً مع سلطة شاملة على الزراع وذلك مقابل تهيئة الجند [1] .

ان نظرة السلاجقة القبلية ، التي تستند الى الملكية المشتركة للارض ، وتراث البويهيين في الاقطاع العسكري ادت الى هذا التطور . ثم ان نظرة الدولة السلجوقية — كما عرضها نظام الملك — بأن الارض (واهلها) تعود للسلطان اكسبت الاقطاع العسكري اساساً نظرياً . [2]

وهكذا نرى ان البويهيين ـ بجذورهم القبلية الاقطاعية ـ بدؤا خط الاقطاع العسكري ، وجاء السلاجقة بمفهومهم القبلي ، مع توجيه نظام الملك ، فنشروا الاقطاع العسكري وحددوا مفهومه . وهذا النظام تركز لدى الزنكيين والايوبيين الذين نقلوه الى الشام ومصر [3]

ان التحول الذي حصل في مفهوم الاقطاع وواقعه يجد اثره في كتب تتناول النظم من ناحية فقهية أو اصطلاحية . (ولن نتناول ما اورده ابو يوسف ، ويحيى بن آدم في كتابيهما عن الخراج ، او ابو عبيد في الاموال ، لانهم كتبوا في فترة مبكرة نسبياً . ولكنا نبدأ بقدامة بن جعفر الذي توفي قبيل ٣٢٠ / ٩٣٢

(١) انظر Lambton-Landlord and Peasant in Persia PP. 53-69, P. 73 also P. 4-5, P. 17. see her article in Cambridge History of Iran vol. V P. 203 off.

(٢) كانت في الامارة السامانية بقايا من الاقطاع القديم للنبلاء ، ولكن لم يكن لها اثر في التطورات المذكورة . ويرى نظام الملك ـ ولرأيه هذا دلالته ـ ان الملوك السابقين اي السامانيين والغزنويين ، لم يدفعوا اعطيات موظفيهم وجندهم بصورة اقطاعات بل دفعوا لهم النقود والارزاق والملابس
Bosworth Opt. Cit.P. 124 P. 4.

(٢) المقريزي ـ الخطط (بولاق) ج ١ ص ٩٧

يعرف قدامة الاقطاع بقوله « هو ان يدفع الائمة الى من يرون ان يدفعوا اليه شيئاً مما ذكرناه (من الاراضي) ، يملك المدفوع ذلك اليه رقبته بحق الاقطاع ويجب عليه فيه العشر » . وهو يحدد مجال الاقطاع بالصوافي ، وبما كان خالصاً للخلفاء « من الضياع التي ورثوها وملكوها بوجه من وجه الملك » ،وبالارض الموات ، وما يجرى مجراها مثل الارض التي يغلب عليها الغياض والاجام ، وكذلك الارض التي يركبها الماء ويقيم فيها حتى تحول بين الناس و بين ازدراعها والانتفاع بها كالبطائح ... وكلها يحتاج الى جهد و نفقة لاحيائها[1] وواضح ان قدامة يعطي هنا المفاهيم الفقهية في تحديد الاقطاع. [2] ولكن قدامة يذهب ابعد من هذا التحديد ، ويقرن الاقطاع بنماذج اخرى من الملكية . فيذكر « الطعمة » ويوضحها قائلا : « والطعمة هي ان يدفع (الامام) الى الرجل الضيعة يستغلها مدة حياته ، حتى اذا مات ارتجعت بعده » . ويبين الفرق بينها وبين الاقطاع بقوله « ان الاقطاع يكون لعقبه من بعده ، والطعمة ترتجع منهم » . [3] ثم يذكر «الايغار» ويحدد مفهومه فيقول « والايغار ان تحمى الضيعة من ان يدخلها احد من العمال واسبابهم بما يأمر الامام به من وضع شيء عليها يؤدى في السنة » . [4] اي انها ضياع ممتازة تعامل بصورة استثنائية من حيث حمايتها من العمال وربما تخفيض الضريبة الاعتيادية .

وحين ننظر الى « مفاتيح العلوم » للخوارزمي (٣٨٧ هـ / ٩٩٧ م)، وهو من أواسط العصر البويهي نرى بعض التحول . فهو يعرف الاقطاع قائلا « ان يقطع السلطان رجلا ارضاً فتصير له رقبتها » . ولكنه لا يحدد صنف الارض ولا نوع التزام المقطع من حيث الضريبة . ثم يعرف « الطعمة » بقوله « هي ان تدفع الضيعة الى رجل ليعمرها ويؤدى عشرها ، وتكون له مدة حياته فاذا مات ارتجعت من ورثته » ، ويفهم من هذا ضمنا ان الضيعة قد تكون متروكة أو مهملة أو لا تكون فتعطى لقاء العشر . ويأتي الى الايغار فيعرفه « هو الحماية ، وذلك ان تحمى الضيعة أو القرية فلا يدخلها عامل ويوضع عليهاشيء

(١) قدامة ـ الخراج ورقة ٨٥ ب
(٢) ن . م ورقة ٨٤ ب ـ ٨٥ أ
(٣) ن . م . ورقة ٨٦ أ ـ ب
(٤) ن . م . ورقة ٨٦ أ

يؤدى في السنة لبيت المال في الحضرة او في بعض النواحي » . والجديد هنا ان الايغار يمكن ان يكون لقرية بكاملها ، لا لضيعة فقط ، ولهذا دلالته بالنسبة للاقطاع البويهي . ثم يشير الخوارزمي الى الحالات التي تخفض فيها الضريبة تحت اسم «التسويغ» «والحطيطة و « التركة » بقوله « ان يسوغ الرجل شيئا من خراجه في السنة وكذا الحطيطة او التركة » . [1] ومن هذا يتبين ان الخوارزمي انما يعبر عن تطورات جديدة في مفهوم الاقطاع وفي معاملات خاصة . ويؤيد هذا ما اورده البوزجاني (٣٨٧ هـ / ٩٩٧ م) في كتابه المنازل من اشارات الى « الايغارات » ولمقاطعات اضافة الى « الاقطاعات » . [2]

وحين نأتي الى الماوردي (٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م) الذي كتب في اواخر العصر البويهي ، نراه يكشف ضمنا عن بعض التطورات التي حصلت في هذا العصر ، فحديثه عن اقطاع التمليك انما هو تعبير عن الاقطاع بمفهومه الاسلامي المعروف . [3] ولكن المهم هنا انه في حديثه عن (اقطاع الاستغلال) ـ وهو مصطلح يبدو جديداً ـ يشعرنا بأنه الاقطاع الذي يعطى بدل العطاء ، بل ويذهب الى ان « اهل الجيش ... هم اخص الناس بجواز (هذا) الاقطاع» . ومن الواضح انه يتحدث عن الاقطاع العسكري ، وانه يقبله كشيء قائم فعلا ، ولكنه يحاول ان يضع له حدوداً تجعله مقبولا من ناحية فقهية . فهو يقر مبدئيا هذا الاقطاع من ارض الخراج ، وهذا تطور بالنسبة لمفهوم الاقطاع قبله . ولكنه يرفض الاقطاع من ارض العشر ـ أي الملكيات الخاصة ـ ومنه نفهم أن اراضى الملك كانت تقطع فعلا للجند بدل العطاء . والماوردي يشعرنا بأن الاقطاع العسكري صار وراثياً ، اذ انه يقر اقطاع الاستغلال لفترة محدودة ، ويجيزه مدى الحياة بشروط ، ولكنه يرفض ان ان يكون هذا الاقطاع وراثياً ، ويرى انه باطل في تلك الحالة . [4]

(١) مفاتيح العلوم ط . القاهرة ص ٤٠ وانظر الصابي (ط . القاهرة) ص ٣٦ ـ ٧

(٢) البوزجاني ـ كتاب المنازل ٢٠٣ أ ـ ٢٠٤ ب

(٣) للماوردي ـ الاحكام السلطانية ص ١٩٠ ـ ١

(٤) ن . م . ١٩٤ ـ ١٩٦

وهكذا يكشف الماردي عن الاقطـاع العسكري من حيث خطورته وشمـوله . فهو يتحدث عن صنف جديد للاقطاع يسميه (اقطاع استغلال) يعطى بدل العطاء ، وانه في الغالب للجند . وهو يشعرنا بانه اتخذ اكثر من صيغة ، فقد يـكون محــدداً بفترة أو بوظيفة ، وقد يكون مدى الحياة أو وراثياً وهذا ما اتجه اليه هذا الاقطاع . ونفهم منه انه لم يقتصر الصوافي والارض الموات ، بل شمل الاراضي الخراجية والعشرية . والماوردي حين يتناول الاقطاع العسكري انما يحاول ايجاد اساس فقهي يحــدد الواقع ، في اطار الضرورات ، كما انه اعتبره صنفاً جديداً .

[ولعل معالجة الفقهاء للاقطاع تبلغ حدها عند ابن جماعة في كتابه (تحرير الاحكام في تدبير اهل الاسلام) الذي كتبه للملك الظاهر بيبرس (٨٤١ ـ ٨٥٧ / ١٤٣٧ ـ ١٤٥٣) . فابن جماعة يرى الاقطـاع العسكري اقطـاع استغلال ، ويقره على انواع الاراضي ، الا انه يرفض اقطاع (مال الصدقات) ، ومبدأ الوراثة . ثم انه يتحدث عن الصنف الثالث من الاقطاع ، وهو اقطاع الارفاق ، وهو اقطاع يتعلق بالمعادن [1]] .

عبد العزيز الدوري

(١) انظر النص في Islamica Vol. VI P. 370 - 386

القضاء في الإسلام
وأشهر قضاته

الأستاذ محمد شفيق العاني

يطلق القضاء لغة على الحكم [1] . ومنه قوله تعالى : وقضى ربك ألا تعبـــدوا إلا إياه [2] أي حكم . ويرد في اللغة ايضاً على القتل [فوكزه موسى فقضى عليه [3]] كما يرد على الموت والأنتهاء والتقدير والآياتالقرآنية الكريمة الآتية تشير الى تلك المعاني بالتسلسل فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر [4] . فاذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله [5] . فقضاهن سبع سموات في يومين [6] . وماكان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم [7] . ويعرفه فقهاء الشريعة بأنه فصل الخصومات وقطع المنازعات على وجه مخصوص . والقضاء افضل مظهر يتمثل به العدل [8] الذي به قوام المجتمع وبقاؤه فلا بقاء اذا لم يكن هنالك عدل ولا عدل اذا لم يكن هنالك قضاء يتمثل به كامل معناه . ولقد اعتبر الاسلام القضاء بالحق من أقدس الواجبات ولهذا جاء في الحديث الشريف : عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة . ولقد بُعث الرسول والمجتمع العربي لا يحكمه نظام

---

(١) اصول المرافعات والصكوك في القضاء الشرعي . محمد شفيق العاني .

(٢) الاسراء الآية (٢٣) (٣) القصص الآية (١٥) (٤) الاحزاب الآية (٢٣)

(٥) النساء الاية (١٠٣) (٦) فصلت الآية (١٢) (٧) الاحزاب الآية (٣٦)

(٨) القضاء في الاسلام ، عارف النكدي .

قضائي انما يخضع لعادات واعراف قبلية فهمها وأحاط بسوابقها وعمل بها واتخذها مصدراً للأحكام وحل المنازعات كهنة ومحكون ينتخبهم ذوو المشاكل والخصومات وذوو الحقوق والمدعيات وكانت توضع لدى المحكين بعض الضمانات من الاموال يلتزم ذووها بقرارات المحكين وذلك كله كان يجري في المدن الكبيرة والصغيرة وبين القبائل ممن لا يخضعون لنظام سياسي معين ، اما من كان يخضع من المدن الى حكم امير سياسي فقد يفصل ذلك الامير بالخصومات وفقاً لاعراف القبيلة وعادات ذلك المجتمع . وممن عرف بجودة الرأي وأصالة الحكم اكثم بن صيفي وسطيح الكاهن كما كان عامة العرب وثنيين الا أن قسما من مستنيريهم الذين اختلطوا بالكتابيين كانوا ممن يؤمنون بالبعث وبوجود آله واحد سوف يحاسبهم على ما قدمت ايديهم من خير او شر ومن أئمتهم قس بن ساعدة الايادي وأمية بن ابي الصلت وزهير بن ابي سلمى [1] .

وقد عهد الى زعماء بني سهم في قريش قبل الاسلام بعض المنازعات فأحتكم اليهم القرشيون وغيرهم من العرب ممن وفدوا على مكة وممن تولى التحكيم بينهم هاشم بن عبد مناف وابنه عبد الله وابو طالب بن عبد المطلب والفاصل بن وائل وذو الاصبع العدواني ، حتى اذا جاء الاسلام وبُعث محمد كافح اول ما كافح الوثنية وعمل جاهداً لاستئصال شأفة الشرك وهدم هياكل الاصنام وابطال عبادتها وبعد أن ثبتت عقيدة التوحيد واعتنقها العرب طائعين مخلصين .

مضى في تثبيت نظام الحكم الجديد واقامة اعمدته واركانه . فأرسل علي بن ابي طالب عاملا وقاضياً الى اليمن وارسل معاذ بن جبل قاضياً لناحية اخرى من اليمن . وقد روى [2] عن علي بن ابي طالب انه قال بعثني رسول الله ﷺ الى اهل اليمن فقلت انك تبعثني الى قوم يسألونني ولا علم لي قال فوضع يده على صدري وقال إن الله سيهدي قلبك ويثبت لسانك فاذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقض حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الاول

(١) القضاء في الاسلام ــ الدكتور عطيه مشرفه (٢) اخبار القضاة ــ لوكيع

فأنه احرى ان يتبين لك قال علي فما زلت قاضياً وما شككني في قضاء بعد .

وقد روى عن معاذ ان رسول الله عليه الصلاة والسلام بعثه الى اليمن فقال له : كيف تقضي ان عرض لك القضاء قال اقضي بما في كتاب الله قال فأن لم يكن ذلك في كتاب الله قال اقضي بسنة رسول الله قال فأن لم يكن ذلك في سنة رسول الله قال اجتهد رأيي ولا آلو قال فضرب رسول الله صدره بيده وقال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله . وقد وجه رسول الله أبا موسى الاشعري عبد الله بن قيس الى اليمن قاضياً كما ارسل عتّاب بن أسيد الى مكة .

ونستطيع ان نتبين من الحديث الاول انه يتعلق بأصول الحكم فلا يصح الحكم على غائب وهو ما اخذ به الامام ابو حنيفة إذ قال : ولا يحكم على غائب ضرورة ان يسمع كلام خصمه وقد صح عنده حديث علي وعمل به ، والظاهر انه اتجه الى وجوب احضار المدعى عليه جبراً اذا اقيمت عليه دعوى مدنية ، اما حديث معاذ فهو بيان لمصدر حل الحادثات القضائية فاذا انعدم الحل في مصدره فما على القاضي الا أن يجتهد بمقاصد الشرع العامة .. والرسول الاعظم يعتبر المنظم الاول للقضاء الاسلامى وهو اول قاض فيه فقد روى في مسند احمد عن ام سلمة زوج النبي عليه الصلاة والسلام انها قالت جاء رجلان يختصمان في مواريث بينهما قد درست وليس لهما بينة فقال رسول الله انكم تختصمون الي وانما أنا بشر ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض وانما اقضي بينكم على نحو ما اسمع فمن قضيت له من حق اخيه شيئاً فلا يأخذه فانما اقطع له قطعة من النار يأتي بها اسطاماً في عنقة يوم القيامة فبكى الرجلان وقال كل منهما حقي لاخي فقال الرسول اذاً فقوما فاذهبا فلتقسما ثم توخيا الحق ثم استهما ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه (١) .

ويستنبط من هذا الحديث ان قضاء الرسول اجتهادي وان اسباب الحكم هي البينات. وان الحكم يخضع للبينات الظاهرة (وذلك منطوق الحديث) انما نحكم بالظاهر والله يتولى

(١) موطأ مالك ــ تاريخ القضاء في الاسلام لابى عرنوس .

السرائر . ويستنبط من الحديث ذاته ان حكم الحاكم لا يحل حراماً ولو جاء عن بينة لان البينة قد تكون غير صادقة وليس لدى القاضي ما يكذبها وذلك منطوق الحديث اذا حكم الحاكم فأجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر [١] .

لقد جاء الرسول يحمل بيده كتاب الله وقد اكد ذلك الكتاب العظيم وهدف الى شيئين فيما يتعلق بالقضاء والحكم واول الهدفين تقديس العدل ووجوب اتباعه ورعايته والمخاطبون به ذوو الولايات على اختلافهم والهدف الثاني تربية الوازع الداخلي في الفرد المؤمن وتهذيبه خلقياً بحيث ينزع في سلوكه الى الفضيلة ويبتعد عن كل ما يشينه . ومن الآيات الواردة فيما يختص بالهدف الاول قوله تعالى : (يا ايها الذين آمنوا كونوا قوّامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ان لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى) [٢]

واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى [٣] .

واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل [٤] .

الى غير ذلك من الآيات الكريمة التي تأمر بالعدل واتباعه وبالحكم بالحق الذي امر الله رسله وانبيائه بأيصاله الى ذويه (يا داود [٥] انا جعلناك خليفة في الارض فأحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك .

هذه الآيات الكريمة تبعتها احاديث عديدة جاءت بالمعنى السالف منها ان المقسطين عند الله يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين الذين يعدلون في حكمهم واهليهم وما ولوه وقوله عن يمين الرحمن معناه في الحالة الحسنة والمنزلة الرفيعة والعرب تنسب الفعل المحمود والاحسان الى اليمين وضده الى الشمال .

وفي كتاب ابي حبيب عن ابن شهاب ان رسول الله قال ما من احد اقرب مجلساً من الله يوم القيامة بعد ملك مصطفى او نبي مرسل من امام عدل وجاء في الحديث ان الله مع

---

(١) بلوغ المرام لابن حجر العسقلاني (٢) سورة المائدة الآية ٨
(٣) الانعام الآية ١٥٢ (٤) النساء الآية ٥٨ (٥) ص الآية ٢٦

القاضي ما لم يحف هذه التوجيهات المهذبة اوجدت في القاضي المؤمن بالدين الجديد وازعاً دينياً لا يقل عن الوازع الديني الذي اوجد في افراد المجتمع الجديد الذين هذبهم كتاب الله بآياته وعظاته وتوجيهاته الاخلاقية فعدالة القاضي ومستوى الفرد الخلقي سهلا مهمة القاضي وقللا شرور الفرد وذلك ما جعل تشكيل السلطة القضائية ابتداء مجيء الاسلام غير موسعة اذ لا ضرورة في ذلك انما كان الخليفة نفسه هو القاضي وهو صاحب السلطة التنفيذية وكان الناس يسألون الرسول على طريقة الاستفتاء فيجيبهم بالحلول الشرعية التي كانوا يمتثلونها بوصفها تتعلق بعقيدة دينية واجبة الاتباع . وكانت تصدر من الرسول اثر الحادثات المستفتى عنها كلمات جوامع جعلت ينابيع لاستنباط اصول استماع الدعوى واحكام الحادثات .

منها ما روى عن ابن عباس عن النبي عليه السلام قال : لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال وأموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه وعن عبد الله بن عمر عن النبي قال : البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه . وعن حزيم بن فاتك قال : صلى النبي صلاة الصبح فلما انصرف قام قائماً فقال عدلت شهادة الزور بالاشراك قالها ثلاث مرات ثم قرأ فأجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور حنفاء لله غير مشركين به .

ان القضاء وان كان عملا اصلياً من اعمال الخليفة الذي يعتبر هو الامام الا انه يجوز للامام ان يولي قاضياً في البلد الذي هو فيه ، فقد روى ان رجلين اختصما الى النبي (صلعم) فقال النبي لعمرو بن العاص اقض بينهما فقال أقضي بينهما وانت حاضر ؟ فقال (إقض بينهما فأن اصبت فلك اجران وان اخطأت فلك اجر) وفي رواية ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة [1]

واخرج الطبراني عن مسروق ! قال كان : اصحاب القضاء على عهد رسول الله ﷺ ستاً عمر وعلياً وعبدالله بن مسعود وابي بن كعب وزيد بن ثابت وابا موسى الاشعري [2]

---

(١) جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود لشمس الدين الاسيوطي

حاشية اخبار القضاة ـ لوكيع .

وكان يعتبر اصحاب الرسـول علياً اقضاهم فقد روى عن ابن عباس انه قال : قال عمر علي اقضانا وقد كثر رواة هذا القول . وقد حدّث الليث بن سعد بن ابي وقاص قال في شيء من القضاء ما عرفناه حتى علمناه زيد بن ثابت ، اما عبد الله بن مسعود فقد قال أتى علينا حين لا نقضي ولانحـن القضاء ثم قدر الله ما ترون وقد ارسله عمر بن الخطاب الىالكوفة على بيت المال والقضاء وكتب عمر الى اهل الكوفة بعـد ارساله لهم ، انتم رأس العرب وجماعتها وانتم سهمهم الذي ارمي به اذا خشيت من هاهنا وهاهنا وقد بعثت اليكم عبد الله بن مسعود خيره لكم وآثرتكم به على نفسي .

وبعد أن التحق الرسول عليه الصلاة والسلام بالرفيق الاعلى ترك لصحابته كتاب الله وسنة رسوله يستهديان بهديها وولى الخلافة بعد الرسول ابو بكر فأسند قضاء المدينة الى عمر بن الخطاب وقضاء البحرين الى انس بن مالك وابقى قضاة الرسول ، وكان يعتبر القضاء زمن ابي بكر جزءاً من الولاية ايضاً عدا من عينوا خاصين للقضاء حتى جاء زمن عمر بن الخطاب فأتسعت رقعة البلاد الاسلامية وكثرت مهام الولاة واصبح من المتعذر الجمع بين الولاية والقضاء ففصل عمر بن الخطاب القضاء من الولاية فولى ابا الدرداء معه بالمدينة كما ولى شريحاً بالبصرة وولى ابا موســى الاشعري بالكوفة وكتب له في ذلك الكتاب المشهور الذي تدور عليه احكام القضاء خاصــة فيما يختص منها بأصوله وقد عنى القضاة المسلمون القدامى بذكره ممن كتب في تاريخ القضاء لما تضمنه من فصول القضاء ومعاني الاحكام وجعل من المراجع في كتابة اصول المرافعات في القضاء الاسلامي . واليك هو كما جاء في كتاب اخبار القضاة لوكيع المتوفى في السنة السادسة بعد الثلثمائة وهــذا هو

ويذكر المؤرخون كتباً عــدة كتبها الى ابي موسى الاشعرى اهمها الكتاب التالي المنوه عنه : اما بعد فان القضاء فريضة محكمة وســنة متبعة فأفهم اذا ادلى اليك فأنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له وآس بين الاثنين في مجلسك ووجهك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك ، الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك ويشكل عليك

مما لم ينزل في الكتاب ولم تجر به سنة واعرف الاشباه والامثال ثم قس الامور بعضها ببعض فأنظر اقربها الى الله واشبهها بالحق فأتبعه واعمد اليه ولا يمنعنك قضاء قضيته بالامس راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك فأن مراجعة الحق خير من التمادي في الباطل المسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلوداً او مجربا عليه شهادة زور او ظنيناً في ولاء قرابة واجعل لمن ادعى حقاً غائباً امداً ينتهي اليه او بينة عادلة فأنه اثبت للحجة وابلغ في العذر فأن احضر بينة الى ذلك الاجل اخذ حقه والا وجهت عليه. البينة على من ادعى واليمين على من انكر ان الله عز وجل تولى منكم السرائر ودرأ عنكم بالشبهات وايك والقلق والضجر والتأذي بالناس والتنكر للخصم في مجالس القضاة التي يوجب الله فيها الاجر ويحسن فيها الذخر من حسنت نيته وخلصت فيما بينه وبين الله كفاه الله ما بينه و بين الناس والصلح جائز بين الناس الا صلحاً احل حراماً او حرم حلالا ومن تزين للناس بما يعلم الله منه غير ذلك شانه الله فما ظنك بثواب عند الله في عاجل رزقه وخزائن رحمته والسلام.

وقد حدّث النسائي عن الشعبي عن شريح قال كتب الى عمر اذا اتاك قضاء فأقض بما في كتاب الله فأن اتاك بما ليس في كتاب الله فأقض بسنة رسول الله ﷺ فأن اتاك ماليس في سنة نبي الله فأقض بما يجتمع فيه رأي المسلمين فأن اتاك ما لم يجتمع فيه رأي المسلمين فأختر احدى اثنتين ان شئت فأجتهد رأيك وتقدم وان شئت فتأخر ولا ارى التأخير الا خيراً لك [1].

كيف يختار القاضي :

ان مهمة القضاء موكولة الى الخليفة الذي هو الامام وقد يختار غيره لهذه المهمة اذا وجد فيه جدارة القيام بها فقد انتخب الرسول قضاته واعرض عن تعيين قسم من الصحابة رغم طلبهم منه ذلك وقال من ابتغى القضاء وسأل فيه شفعاء وكل الى نفسه ومن اكره عليه انزل الله ملكا يسدده ، رواه الترمذي وابو داود [2]. ثم جعل للولاة والعمال حق

(١) اخبار القضاة لوكيع جـ ٢ (٢) التاج الجامع للاصول جـ ٣

تعيين القضاة وذلك في الصدر الاسلامي وفي العهد الاموي الا ان الخلفاء كانوا يقيدون عمالهم في اختيار من هو الافضل فقد كتب الامام علي الى عامله في مصر كتاباً فوض له فيه الاختيار بعد أن ذكر له طريقة ذلك اذ قال فيه : ثم اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك في نفسك ممن لا تضيق به الامور ولا تمحكه الخصوم ولا يتمادى في الذلة ولا يحصر من الفيء الى الحق اذا عرفه ولا تستشرف نفسه على طمع ولا يكتفي بادنى فهم الى اقصاه اوقفهم في الشبهات وآخذهم بالحجج واقلهم تبرماً بمراجعته الخصوم واصبرهم على كشف الامور واصرمهم عنداتضاح الحكم ممن لا يزدهيه المراء ولا يستميله اغراء واولئك قليل ثم اكثر تعاهد قضاته وافسح له في البذل ما يزيل علته وتقل معه حاجته الى الناس واعطه من المنزلة لديك ما لايطمع فيه غيره من خاصتك فيأمن بذلك اغتيال الرجال له عندك[1] اه

ان القضاة الذين كان يقع عليهم الاختيار في الصدر الاسلامي وفي العهد الاموي وفي العهد العباسي ايضاً كانوا مجتهدين فضلا عن تقواهم وشدة ورعهم ولذلك نجد قسما كبيراً يبتعد منهم عن قبول منصب القضاء ويعتذر بقوة حتى ولو اكره مخافاة الله وخشية الوقوع في الخطأ خاصة والاحاديث الكثيرة التي وردت عن الرسول بعضها آخذ برقاب البعض الآخر في التحذير عن الوقوع فيما يتعلق في مخاطر القضاء ، فقد روى ان الرسول قال يجاء بالقاضي العدل يوم القيامة فيلقى من شدة الحساب ما يتمنى انه لم يقض بين اثنين ، وقد روى ان الرسول قال لابي ذر : يا ابا ذر اني لأراك ضعيفاً واني لأحب لك ما احب لنفسي لا تأمرن على اثنين ولا تتولين مال اليتيم . وفي الحديث قاضيان في النار وقاض في الجنة ، وفي حديث آخر من ولى القضاء فقد ذبح بغير سكين كل هذه الاحاديث اوجدت رهبة في قلوب المؤمنين الخاشعين الذين تقدمت بهم مواهبهم الى درجات الاجتهاد حتى امتنع عن منصب القضاء فقهاء كثر ومن جملتهم الامام ابو حنيفة [2] ، فقد عرض عليه القضاء ثلاث مرات فأعتذر اولاها آخر الحكم الاموي حينما طلب اليه ان يكون قاضياً

---

(١) تاريخ القضاء في الاسلام لابن عرنوس (٢) تاريخ القضاء لابن وكيع

في الكوفة من قبل ابن هبيرة والي الكوفة وطلب اليه مرتين من قبل الخلفاء العباسيين فامتنع ، وممن نفر من القضاء عبد الله بن وهبة وسفيان الثوري وزفر بن هذيل وآخرون غيرهم . ومن كتب له ان يلي القضاء في الثلاثة القرون الاولى بل وفي القرن الرابع ايضاً كان يحرص اشد الحرص على ان يكون عادلا في حكمه خاضعاً لقوتين مخافة الله ، ونداء الاخلاص من قلبه وكان هؤلاء مجتهدين في احكامهم لا يقلدون احداً في احكامهم ويتساوى امامهم الكتابي والمسلم والخليفة وغيره من افراد الناس لا سلطان لاحد عليه في القضاء غير كتاب الله وسنة رسوله .

ويذكر الكندي ان ام المهدي ام موسى بنت يزيد بن المنصور بن عبد الله الحميرية وقع بينها وبين ابي جعفر المنصور خصومة ، فقالت لا ارضى الا بحكم غوث بن سلمان قاضي مصر فحمل الى العراق حتى حكم بينه وبينها ورجع الى مصر وقد حكم غوث لصالح ام المهدي ولم يغضب ابو جعفر من حكم هذا القاضي عليه بل اراد ان يوليه حكم الكوفة ولكن القاضى رغب ان يعفيه منه لان البلد ليس بلده [١] .

ويقول ابن خلكان : « كان ابو يوسف قاضي الرشيد بل قاضي القضاة في ايامه شهد عنده يوماً من الايام الفضل بن الربيع وزير الخليفة فرد شهادته فعاتبه الخليفة في ذلك قائلا : لم رددت شهادته ؟ قال سمعته يقول لك انا عبدك فأن كان صادقاً فلا شهادة للعبد وان كان كاذباً فكذلك ، وكانوا يشترطون فيمن يولى القضاء شروطاً كثيرة وهى الاهلية الكاملة مضافاً اليها الاسلام فيما يختص بالقضاء بين المسلمين عادلا سليم السمع والبصر غير محدود بقذف وان يكون رجلا ، ويقول ابو حنيفة بجواز قضاء المرأة فيما تصلح فيه شهادتها وبعدم جوازه فيما لا تصلح فيه شهادتها ، اما ابن جرير الطبري فيجوز قضاءها في جميع الاحكام [١] واشترط في القاضي ان يكون عارفاً بأسرار التشريع وان يكون مجتهداً لا مقلداً غيره في تفسير او تأويل .

---

(١) الاحكام السلطانية للماوردي

وكان تعيين القاضي مستمداً من الخليفة ابتداء وكذلك صلاحيته الا أن العمال والولاة فوضوا ذلك خلال الصدر الاسلامي والعهد الاموي . وكانت تضيق وتتسع مهام القاضي وصلاحيته وذلك بوصفه وكيلا للخليفة او الامام وللموكل تعيين صلاحيات وكيله زماناً ومكاناً وحادثات ولذلك قال الفقهاء القضاء يتخصص بالزمان وبالمكان وبالخصوصات وعلى هذا فاذا كانت ولاية القاضي عامـــة فيفصل في الخصومات المتعلقة بالحقوق والاموال والحجر والوقف والاحوال الشخصية وحتى الجنايات . واذا كانت خاصة فيذكر في عهد التعيين ما يخصص به وقد درج القضاة ايضاً على اصدار احكامهم زمن العباسيين وهم مستقلون بعضهم عن البعض الآخر بوصفهم مجتهدين ولكل رأيه واجتهاده مما جعل صدور احكام متباينة في الاشباه والنظائر من الحادثات والنوازل فرأى ابن المقفع ان يرفع الامر الى ابي جعفر المنصور ليضع نظاماً للقضاء فكتب في رسالته المعروفة برسالة الصحابة الى امير المؤمنين ومما ينظر فيه امير المؤمنين من امر هذين المصرين وغيرهما من الامصار والنواحي اختلاف هذه الاحكام المتناقضة التي بلغ اختلافها امراً عظيما في الدماء والاموال فيستحل ذلك بالحيرة وهما حرامان بالكوفة الى آخره ، ثم قال فلو رأى امير المؤمنين ان يأمر بهذه الاقضية والسير المختلفة فترفع اليه في كتاب ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة او قياس ثم نظر امير المؤمنين في ذلك وامضى في كل قضية رأيه وينهي عن القضاء بخلافه فكتب بذلك كتاباً جامعاً رجونا ان يجعل الله هذه الاحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكما واحداً صواباً ورجونا ان يكون اجتماع السير قربة لاجماع الامر برأي امير المؤمنين وعلى لسانه [1] .

وقد بذل ابو جعفر المنصور جهداً كبيراً في حمل المسلمين على الرجوع والاعتماد على كتاب واحد جامع يرجع اليه القضاة والمسلمون في اقضيتهم وفتاواهم وكان يريده ان

(١) تاريخ القضاء في الاسلام لابن عرنوس

يكون موطأ مالك فنهاه الامام مالك عن ذلك بكلمته المشهورة (قد يكون عند غيرنا من صحابة رسول الله ممن تفرقوا في البلاد الاسلامية ومن التابعين ما ليس عندنا) فتعذر على المنصور تنفيذ ما اراد بعد أن سمع رأي الامام مالك .

الا أن ابا يوسف عند تعيينه قاضياً للقضاة ببغداد زمن الرشيد عمل على توحيد الاحكام القضائية بصورة غير مباشرة وذلك بتعيين القضاة في كل الامصار ممن ثقفوا فقه ابي حنيفة واصول فقهه الا ان ذلك لم يدم طويلا اذ أن القضاة كانوا يحكمون وفق الفقه الذي ثقفوه وقد يعين في المدينة الواحدة قضاة متعددون لمذاهب مختلفة كما كان يجري في مصر زمن العباسيين وفي القرنين الثالث والرابع نضج القضاء الاسلامي شكلا وموضوعاً فقد ألفت في ادب القاضي كتب متعددة وهى التي تتعلق باصول استماع الدعوى القضائية كما ألفت كتب كثيرة في المواضيع الفقهية وكان يستعين القضاة بالفقهاء في الوصول الى سلامة الاحكام كما اضاف القضاة ثروة فقهية الى مادة الفقه بما اصدروه من أحكام ، واستمر الوضع كذلك حتى ضعفت روح الاجتهاد بعد القرن الرابع الهجري والى تأسيس الخلافة العثمانية التي وسعت تشكيلات القضاء الشرعي وصلاحيات قضاته واناطت رقابة ذلك بمؤسسة المشيخة الاسلامية وكانت تحت ادارة تلك الخلافة الاقطار العربية التي حكمت بالفقه الاسلامي ثم شرعت مجلة الاحكام العدلية سنة ١٢٨٦ هـ المشتملة على المعاملات المدنية واصول القضاء وجرى العمل بها في جميع المحاكم النظامية ثم ادخلت بعض القوانين الغربية سنة ١٢٥٥ هـ كقانون التجارة والاراضي والجزاء وشرع قانون العائلة الذي مصدره الفقه الاسلامي فيما يختص بالاحوال الشخصية للمسلمين وشريعة اهل الكتاب فيما يخص الكتابيين واخيراً صدر قانون المرافعات الشرعية ٨ محرم سنة ١٣٣٦ هـ والذي قرر العمل به في العراق سنة ١٩٢٢ م بقرار من مجلس الوزراء وبه اقتصر

القضاء الشرعي على رؤيـة قضايا الاحوال الشخصية والوقف فقط ثم رفعت مادة الوقف من وظائف المحاكم الشرعية بذيل المرافعات لسنة ١٩٦٣ م .

هذه فكرة اجمالية عن القضاء في الاسلام الذي كان كل ما يهدف اليه هو احقـاق الحق وتوزيع العدل في المجتمع ذلك القضاء الذي ثبت اصله واستطال فرعه وكان مستقلاً فيما يقضي به لا سـلطان عليه غير احكام شريعته التي كان يغترف من معين لها لا ينضب وعسى ان تستفيد الدول الاسلامية من تراثها الخالد مع الزمن .

محمد شفيق العاني

العطاء في الحجاز

تطور تنظيمه في العهود الاسلامية الاولى

الدكتور صالح احمد العلي

من ابرز ما تتميز به الامصار الاسلامية في العهود الاولى هو أن معظم سكانها العرب كانوا يتسلمون من الدولة مقداراً مقرراً من المال سنوياً يسمى العطاء الذي كان من اهم ابواب الصرف في الدولة والمعتمد الاساس للناس في معاشها ، لذا كانت له اهمية رئيسة في الحياة الاقتصادية ومعيشة الناس . وبالنظر لهذه الاهمية ولكون الدولة هي التي تقوم بتوزيعه ، فقد كان له أثر في ازدياد اهمية دور الحكومة في معيشة الناس وتنظيمها ، كما انه وفر لها الوسيلة للهيمنة على الناس وحياتهم المعاشية .

ويعتمد العطاء بالدرجة الاولى على الوضع المالي للدولة ومقدار مواردها ، ولما كانت هذه الموارد محدودة وغير ثابتة في زمن الرسول ، لذلك لم يكن مقدار ما يعطى للافراد ثابتاً ، غير ان المبدأ الاساس هو توزيع هذه الموارد على المسلمين ، والمقاتلة خاصة .

ولما ولي أبو بكر الخلافة ازداد عدد المسلمين ، وكثر عدد المقيمين في المدينة بصورة خاصة ، وازدادت موارد الدولة ، فكان لابد ان تبرز مشكلة تنظيم توزيع العطاء .

تذكر الروايات ان أبا بكر « كان يسوى بين الناس في القسم ، الحر والعبد ، والذكر والانثى والصغير والكبير فيه سواء » (1) . ويروى بسند عن عائشة انها قالت « قسم

(1) ابن سعد ٣ — ١/ ٥١ ، ١٣٧ ، ٢١٣ أبو يوسف ، كتاب الخراج ص ١٤ اليعقوبي ١٥١/٢ ، ١٠٤ الشافعي الام ١٣٤/١

أبي اول عام الفيء ، فأعطى الحر عشرة واعطى المملوك عشرة والمرأة وأمتها عشرة ، ثم قسم في العام الثاني فأعطاهم عشرين »[1] ويقول اليعقوبي ان أبا بكر « وجه العلاء الحضرمي في جيش فافتتح الزارة وناحيتها من ارض البحرين ، وبعث الى أبي بكر بالمال فكان اول مال قسمه أبو بكر في الناس بين الاحمر والاسود والحر والعبد ، لكل انسان »[2] .

إن روايتي ابن سعد واليعقوبي لا تتناقضان ، اذ تدلان على ان أبا بكر كان يوزع كافة ما يرده ، فأصاب الفرد من ذلك مرة ديناراً (عشرة دراهم) ومرة عشرين درهماً .

وكان أبو بكر يوزع العينيات احياناً ، فيروي ابن سعد ان أبا بكر اشترى مرة في الشتاء قطائف أتى بها من البادية ففرقها في أرامل اهل المدينة[3] .

اما طريقة التوزيع فيروي ابن سعد انه « كان أبو بكر يقسمه على الناس نفراً نفراً ، فيصيب كل مائة انسان كذا وكذا » ويقول ايضاً ان أبا بكر كان يعطي كل ما في بيت المال حتى لا يبقى فيه شيء[4] كما يذكر انه لما توفي أبو بكر « دعا عمر بن الخطاب الامناء ودخل بهم بيت مال أبي بكر ، ومعه عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وغيرهما ، ففتحوا بيت المال فلم يجدوا فيه ديناراً ولا درهماً ، ووجدوا خيشة للمال ففتحت فوجدوا فيها درهماً فرحموا على أبي بكر »[5] . وكان أبو بكر يأخذ في كل يوم من بيت المال ثلاثة دراهم اجرة[6] .

ويتبين مما تقدم ان أبا بكر وضع اسس تنظيمات مستقرة للعطاء ، وانه وزع كل ما كان يرده من مال بالتساوي على كافة الناس دونما تمييز . ولا ريب ان قلة المال الوارد وقصر مدة خلافة ابي بكر كانا من العوامل التي جعلته يتبع هذه القاعدة خلال مدة خلافته القصيرة .

---

(١) ابن سعد ٢ – ١٣٧/١
(٢) اليعقوبي ١٠١/٢
(٣) ابن سعد ١٥٢/٢
(٤) ابن سعد ٣ – ١٥١/١
(٥) ابن سعد ٣ – ١٥٢/١
(٦) اليعقوبي ١٥٤/٢

تنظيم العطاء في خلافة عمر بن الخطاب :

ولما ولي عمر بن الخطاب الخلافة بعد أبي بكر ، تمت في خلافته احداث خطيرة ابرزها ان العرب المسلمين استطاعوا فتح اقاليم واسعة غنية ذات موارد مالية كبيرة وثابتة ، وزاد عدد المقاتلة المشتركين في الفتوح ، فكان لابد ان يقوم الخليفة عمر بضبط الموارد وتنظيم توزيعها على الناس وفق اسس تلائم الاحوال الجديدة . فيروى أبو يوسف « لما قدم على عمر بن الخطاب (رضي) جيش العراق من قبل سعد ابن أبي وقاص شاور أصحاب محمد (ص) في تدوين الدواوين ، وقدكان اتبع رأي ابي بكر في التسوية بين الناس فلما جاء فتح العراق شاور الناس في التفضيل[1] » ، ويروى عن ابن أبي نجيح قوله « فلما كان عمر بن الخطاب وجاءت الفتوح فضل ، وقال لا اجعل من قاتل رسول الله (ص) كمن قاتل معه ، ففرض لأهل السوابق والقدم ، وانزلهم على قدر منازلهم من السوابق »[2] . ويروى عن أبي معشر عن مولى عمرة وغيره انه « لما جاءت عمر بن الخطاب (رض) الفتوح وجاءت الاموال قال ان أبا بكر (رض) رأى في هذا المال رأياً ولي فيه رأي آخر، لا أجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه[3] » . ويروى عن المجالد بن سعيد عن الشعبي « ان عمر لما فتح الله عليه وفتح فارس والروم جمع اناساً من اصحاب رسول الله فقال ما ترون ، فاني ارى أن اجعل عطاء الناس في كل سنة وأجمع المال فانه اعظم للبركة ، قالوا اصنع ما رأيت فانك ان شاء الله موفق »[4] .

أما أبو عبيد القاسم بن سلام فيروى انه « لما افتتح عمر العراق والشام وجبى الخراج جمع اصحاب رسول الله (ص) فقال اني قد رأيت ان افرض العطاء لاهله الذين افتتحوه »[5] .

ويروي أبو يوسف عن محمد بن عمرو بن علقمة عن أبي سلمه بن عبد الرحمن بن عوف

---

(١) الخراج ٢٤ (٢) الخراج ٤٢ (٣) الخراج ٤٣

(٤) الخراج ٤٤ (٥) الاموال فقرة ٥٤٩

عن أبي هريرة قال « قدمت من البحرين بخمسمائة ألف درهم ، فأتيت عمر ممسياً ، فقال عمر ايها الناس انه قد جاء مال كثير ، فان شئتم ان نكيل لكم كلنا وان شئتم ان نعد لكم عددنا وان شئتم ان نزن لكم وزنا ، فقال رجل من القوم يا أمير المؤمنين دَوِّن للناس دواوين ليعطون عليها ، فأشتهى عمر ذلك » (١).

ويروى بسند عن سعيد بن المسيب انه « لما قدم على عمر (رض) بأخماس فارس.. ثم قال انحثوا لهم أو نكيل لهم بالصاع ؟ قال ثم اجمع رأيه على ان يحثو لهم فحثا لهم ، فقال وهذا قبل ان يدون الدواوين » (٢) .

ويروي القاسم بن سلام عن عبد الله بن صالح عن موسى بن علي بن رباح عن ابيه ان عمر بن الخطاب خطب الناس بالجابية فقال : ومن اراد ان يسأل عن المال فليأتني فان الله تبارك وتعالى جعلني له خازناً أو قاسماً ، اني بادٍ بأزواج رسول الله (ص) فمعطيهن ثم المهاجرين الاولين (٣) .

ويروي الواقدي عن عدة رواة ان عمر بن الخطاب أجمع على تدوين الدواوين في المحرم سنة ٢٠ هـ(٤) .

ويقول اليعقوبي انه في سنة ١٨ « اجرى عمر الاقوات في تلك السنة على عيالات قوم من المسلمين » (٥)

يتبين من هذه النصوص ان تنظيم العطاء لم يتم حال تولي عمر الخلافة ، ومن المحتمل ان رواية ابي يوسف عن اشياخه من المدنيين (الخراج ٢٤) تنطبق على كيفية الاعطاء قبل تنظيم الخراج ، اما النصوص الاخرى فأكثرها تتحدث عن تنظيم الخراج بعد توسع الفتوح وازدياد الموارد ، دون تحديد وقته بالضبط . اما رواية الواقدي فتشير صراحة الى

(١) الخراج ٤٥ (٢) الخراج ٤٧ (٣) الاموال ٥٤٧

(٤) ابن سعد ٣ ـ ٢١٣/١ البلاذري : فتوح البلدان ٤٥٠

(٥) التاريخ ١٧٠/٢

انه تم سنة ٢٠ ولكن رواية أبي هريرة (الخراج ٤٥) تدل على انه حدث قبل ذلك . وتشير رواية ابن سلام (٥٤٧) الى ان الخراج كان قد تقرر في مؤتمر الجابية ولعله قبل ذلك فهي تتسق مع رواية ابي هريرة . واماروواية اليعقوبي فانها تحدد تنظيم العطاء سنة ١٨ هـ .

يروي ابو عبيد عن ابن عمر ان عمر «كان لايعطي اهل مكة عطاء ولا يضرب عليهم بعثاً ويقول هم كذا أوكذا كلمة لا أحب ان أقولها [1]» . غير انروايات اخرى تشير الى انه كان يعطي كل من يساهم في الفتوح دون اي تمييز .

فيروي القاسم بن سلام بسند عن بريدة ان رسول الله (ص) كان «يوصي من يؤمره على جيش او سرية «وإذا لقيت عدوك من المشركين فأدعهم الى الاسلام وأخبرهم انهم انفعلوا فانلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين فان أبوا انيتحولوا فأخبرهم انهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المسلمين ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء الا ان يجاهدوا مع المسلمين» [2] . ويروى عن عبد الله بن صالح عن موسى بن علي بن رباح عن ابيه «ان عمر بن الخطاب خطب الناس بالجابية ، ثم قال فمن اسرع الى الهجرة أسرع به العطاء ومن ابطأ عن الهجرة ابطأ عنه العطاء ، فلا يلومن رجل الا مناخ راحلته» [3] . ويروى عن نعيم بن حماد عن بقية بن الوليد عن أبي بكر بن عبد الله بن ابي مريم عن أبيه عن أبي عبيدة بن الجراح «ان رجالا من أهل البادية سألوا عمر ان يرزقهم فقال لا والله لا أرزقكم حتى أرزق اهل الحاضرة ، فمن أراد بحبحة الجنة فعليه بالجماعة فان يد الله مع الجماعة» [4] . ويروى عن أبي اليمان عن صفوان بن عمر قوله

---

(١) الاموال ٥٦٣ (٢) الاموال ٥٢٣ (٣) الاموال ٥٤٨

(٤) الاموال ٥٥٨

« كتب عمر بن عبد العزيز الى يزيد بن الحصين أن مر للجند بالفريضة ، وعليك بأهل الحاضرة ، وإياك والاعراب فانهم لايحضرون محاضر المسلمين ولا يشهدون مشاهدهم » [1] .

وقد علق أبو عبيد القاسم بن سلام على هذه الروايات بقوله « فأما دور الاعطية على المقاتلة واجراء الارزاق على الذرية فلم يبلغنا عن رسول الله (ص) ولا عن أحد من الأئمة بعد انه فعل ذلك الأباهل الحاضرة الذين هم أهل الغناء عن الاسلام ، وقد روى عن عمر شيء كأنه مفسر لهذا القول » [2] وهو يروى عن عبدالرحمن بن مهدي عن عبدالله بن عمر العمري عن زيد بن اسلم عن ابيه قال قال عمر ما من احد من المسلمين الا له في هذا المال حق او منه . وهو يروى عن اسماعيل بن ابراهيم عن ايوب عن عكرمة بن خالد عن مالك بن اوس ابن الحدثان عن الزهري ان العباس وعلي دخلا على عمر يختصمان « فذكر عمر الاموال وقال ، فلم يبق احد من المسلمين الا له حق فيها ،او قال حظ ، الا بعض من تملكون من ارقائكم ، فان عشت ان شاء الله لأوتين كل مسلم حقه ، او قال حظه ، حتى يأتي الراعي بسرو حمير لم يعرق فيه جبينه » [3] .

ويروى ابن سعد عدة روايات عن زيد بن اسلم « سمعت عمر بن الخطاب يقول والله لئن بقيت الى هذا العام المقبل لالحقن آخر الناس بأولهم ولأجعلنهم رجلا واحداً » [4]

ويروى الواقدي عن ابن الكلبي عن ابيه بسند قال « رايت عمر بن الخطاب يحمل ديوان خزاعة حتى ينزل قديداً فتاتيه بقديد فلا يغيب عنه امراة بكر ولا ثيب فيعطيهن في ايديهن ثم يروح فينزل عسفان فيفعل مثل ذلك ايضاً حتى توفي » [5]

ويمكن التوفيق بين الروايات المذكورة آنفاً بان عمر بن الخطاب كان يعطي العطاء

---

(١) الاموال ٥٥٩ (٢) الاموال ٥٦٢

(٣) الاموال ٥٢٥ انظر ايضاً ابن سعد ٢ – ٢١٥/١ . المدونة لمالك ٦/٢

(٤) ابن سعد ٣ – ٢١٧/١ (٥) ابن سعد ٣ – ٢١٤/١

لـكل اهـل المدينـة ، ولمن يساهم في الفتوح من غيرهم ، وانه كان يفـكر في تعميم العطاء على كل اهل الجزيرة ، ولـكنه لم ينفذ ما فـكر فيه ، فبقيت سجلات الديوان مقصورة على المدينة فقط ، وبموجبها يدفع العطاء حتى لمن لم يجعل مقامه الثابت فيها .

لم يتبع الخليفة عمر بن الخطاب في العطاء مبدأ التسوية الذي سار عليه ابو بكر . وقال «لا اجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه اهل السوابق والمشاهد في الفرائض »[1]

اتخذ عمر معركة بدر اساساً في توزيع العطاء ، فاعطى من اشترك فيها اعلى العطاء ، وقد اختلفت الروايات في مقدار ما خصص لاهـــل بدر ، فـيروى مصعب بن سـعد ان عمر فرض للمهاجرين البدريين ستة آلاف درهم [2] ويروى ابن سعد بسند عن ابن عمر انه فرض لهم اربعة الاف [3] ويروى اليعقوبي ان اهل بدر كانوا في ثلاثة الاف [4] غـير ان الاغلبية المطلقة للمصادر تذكر ان عمر فرض لاهل بدر في خمسة الاف [5] ومن الطبيعي ان تعدد هؤلاء الرواة يرجح ان المهاجرين من اهل بدر كانوا في خمسة الاف من العطاء .

اما الانصار من اهل بدر فان مصعب بن سعد يروي انهم كانوا في ستة آلاف [6] ويروى الزهري عن سعيد ابن المسيب انهم كانوا في اربعة آلاف [7] وهذا هو رأى ابي هريرة [8] واليعقوبي [9] ويذكر ابو يوسف انهم كانوا في ثلاثة الاف [10] . ويروى عدد من الرواة ان الانصار من اهل بدر كانوا في خمسة الاف من العطاء [11] . والرواية الاخيرة ارجح اذ تنسجم مع المبدأ الاسلامي في عـدم التمييز بين الانصار والمهاجرين .

---

(١) الخراج ٤٣ ، ابن سعد ٣ - ١/٢١٣ عن ابن أبي نجيح وابي معشر

(٢) الاموال ٥٥٢ ؛ ابن سعد ٣ - ١/٢١٩

(٣) ابن سعد ٤ - ١/١٤٩-٣/٢٩١الاموال٥٥٢ (٤) التاريخ ٢/١٧٥

(٥) انظر رواية الزهري ابن سعد ٣ - ١/٢١٩،١١٣ الاموال ٥٥٢ ، ٥٦٩ وابن أبي نجيح في ابن سعد ٤ - ١/١٩ الاموال ٥٥٣ وانظر ايضاً الطبري ١ / ٢٤١٢ ، ورواية الشمي وابو معشر في الخراج ٤٣ - ٤٤

(٦) ابن سعد ٣ - ١/٢٩١ الاموال ٥٥٢

(٧) ابن سعد ٣- ١/٢١٩ الاموال ٥٥٢ ، ٥٦٩ (٨) ابن سعد ٣-١/١١٦

(٩) التاريخ ٢/١٧٥ (١٠) الخراج ٤٥

(١١) هذا هو رأي ابن أبي نجيح : ابن سعد ٣-١/٢١٣، ٢١٩، وقيس بن أبي خازم(الاموال ٥٥٣ وابي معشر الخراج ٤٣

يروى أبو معشر عن مولى عمرة وغيره ان عمر « فرض لمن كان اسلامه كاسلام اهل بدر ولم يشهد بدراً اربعة الاف »[1]. ومن الواضح ان هذا النص غامض ، وأوضح منه رواية ابن سعد ان عمر « فرض لمن كان له اسلام كاسلام اهل بدر ، من مهاجرة الحبشة ومن شهد أحد ، اربعة الاف لكل منهم »[2] . ويروى الشعبي ان عمر فرض لكل رجل من مهاجرة الحبشة اربعة الاف درهم [3] المقصود بمهاجرة الحبشة هم الذين ظلوا فيها ولم يعودوا الا بعد صلح الحديبية ، اما الذين شهدوا أحداً فلم يذكر احد من الرواة ، غير من ذكرناه اعلاه ، مقدار عطائهم ، ويؤيد هذا قول الطبري ان عمر فرض « لكل رجل اسلم بعد بدر الى الحديبيه اربعة الاف درهم[4] ويذكر ابن سعد رواية تنص على انه فرض لمن هاجر قبل الفتح لكل رجل ثلاثة الاف درهم [5] ويروى ايضاً بسند عن يزيد بن حبيب ان عمر بن الخطاب امر عمرو بن العاص ان يفرض لمن بايع تحت الشجرة مائة دينار [6] ولا ريب ان المقصود بمن شهد أحداً في هذا النص ، من اسلم بين بدر وأحد أما من شهد الحديبية فيقصد به من اسلم بعد احد وقبل الحديبية . اما الذين اسلموا بعد فتح مكة فقد وردت عن مقدار ما فرض لهم روايات مختلفة ، فيروى الطبري ان عمر « فرض لمن بعد الحديبية الى ان اقلع ابو بكر عن اهل الردّة ثلاثة الاف ثلاثة آلاف ، في ذلك من شهد الفتح وقاتل عن ابي بكر ومن ولي الايام قبل القادسية ، كل هولاء ثلاثة الاف » [7] اما ابن سعد فانه يروى ان عمر « فرض لمسلمة الفتح لكل رجل منهم الفين » [8]

ويروى ابو معشر عن مولى عمرة ان عمر « فرض لاهل مكة والناس ثمانمائة ثمانمائة فجاء طلحة بن عبيد الله باخيه عثمان ففرض له ثمانمائة » [9] ويذكر اليعقوبي ان عمر فرض

---

(١) الخراج ٤٣ (٢) ابن سعد ٣ ـ ٢١٣/١ (٣) الخراج ٤٤
(٤) طبري ٢٤١٢/١ (٥) ابن سعد ٣ ـ ٢١٤/١
(٦) ابن سعد ٤ ـ ٨/٢ الاموال ٥٥٤
(٧) الطبري ٢٤١٢/١ (٨) ابن سعد ٣ ـ ٢١٤/١ (٩) الخراج ٤٣

«في اهل مكة الذين لم يهاجروا في ستمائة وسبعمائة »[1] .

ومن الواضح ان روايتي الطبري وابن سعد متقاربتان ومنسجمتا مع ما قبلها ، اما روايتا أبي معشر واليعقوبي منها متقاربتان ولكنها لاتنسجهان مع الروايتين الاوليتين ، ومن المحتمل ان عمر فرض لمن اسلم وساهم في الفتوح الفي درهم ، اما من اسلم ولم يساهم في الفتوح فقد فرض له ثمانمائة .

عطاء الاولاد :

يذكر ابن سعد ان عمر فرض لكل من أبناء البدريين الفي درهم[2] ويؤيد هذا ابو معشر حيث يروي ان عمر « فرض لابناء المهاجرين والانصار الفين الفين »[3] ويذكر ابن سعد ايضاً ان عمر فرض لغلمان احداث من ابناء المهاجرين والانصار كفرائض مسلمة الفتح[4] وقد ذكرنا اعلاه ان ابن سعد يذكر ان عمر فرض لهؤلاء الفي درهم .

وقد افرد الخليفة عمر لبعض الافراد عطاء خاصاً ، فقد فرض لعبد الله بن عمر في ثلاثة الاف[5] ولعمر بن ابي سلمة في اربعة الاف ، اما أسامة بن زيد فقد ذكرت بعض الروايات انه فرض له في اربعة الاف[6] وذكرت روايات اخرى انه فرض له في ثلاثة آلاف وخمسمائة[7] .

وقد فرض عمر للاولاد عند فطامهم ، غير انه سرعان ما عدل عن ذلك واخذ يفرض لهم حال ولادتهم . وتروي المصادر ان هذا التغيير حدث بعد ان مر عمر بامرأة وهي تحاول فطام طفلها قبل الاوان ، الامر الذي كان يسبب اخطاراً للطفل ، فلما سألها عمر عن سبب ذلك قالت « لأن عمر لا يفرض الا للفطم ، قال وكم له قالت كذا وكذا شهراً ، قال ويحك لا تعجليه ، فصلى الفجر وما يستبين الناس قراءته من غلبة البكاء ، فلما سلم قال يابؤساً لعمر كم قتل من اولاد المسلمين ، ثم امر منادياً : ألا لا تعجلوا صبيانكم عن الفطام فانا

(١) التاريخ ٢/١٧٥ (٢) ابن سعد ٣ – ٢١٣/١ (٣) الخراج ٤٣
(٤) ابن سعد ٣ – ٢١٤/١ (٥) ابن سعد ٤ – ١١٢/١
(٦) ابن سعد ٣ – ٢١٤/١ ، ٤ – ٤٩/١ (٧) ابن سعد ٤ – ٤٩/١

نفرض لكل مولود في الاسلام ، وكتب بذلك الى الآفاق : انا نفرض لكل مولود في الاسلام [1]

لقد كان عمر يفرض للمنفوس مائة درهم [2] وقد سار الخلفاء من بعد عمر على هذه القاعدة ، فكانوا يفرضون للاطفال مائة، فيروي الحسن بن موسى عن زهير عن ابي اسحق « قدم جدّي الخيار على عثمان فقال كم معك من عيالك ياشيخ فقال ان معي فذكر ، فقال اما انت ياشيخ فقد فرضنا لك خمس عشرة ، يعني الفاً وخمسمائة ، ولعيالك مائة مائة » [3]

ويروى يزيد بن هارون عن فضيل بن عطية قال « لما ولدت اتى بي أبي علياً فاخبره ففرض لي في مائة ، ثم اعطى ابي عطاءً » [4] ويروى عبدالرحمن عن سفيان عن ابي الجحاف عن رجل من خثعم انه قال « ولد لي ولد فاتيت علياً فاثبته في مائة » [5]

وفي كتاب الاموال ما يشير الى ان الخليفة عثمان كان يعطي الوليد خمسين فاذا بلغ من من العمر سنة جعله في مائة ، فهو يروى عن سعيد بن ابي مريم عن محمد بن هلال المديني عن ابيه عن جدته انها كانت تدخل على عثمان بن عفان ، ففقدها يوماً ، فقال لاهله مالي لا ارى فلانة ، فقالت امرأته يا امير المؤمنين ولدت الليلة غلاماً ، قالت فارسل اليّ بخمسين درهما وشقيقة سنبلانية ، ثم قال هذا عطاء ابنك وكسوته ، فاذا مرت به سنة رفعناه الى مائة » [6]

وفي خلافة معاوية حدث تعديل آخر ، فيروى يحيى بن بكر عن ابن لهيعة عن ابي قبيل انه « كان الناس في زمن عمر بن الخطاب اذا ولد المولود فرض في عشرة [7] ، فاذا بلغ ان يفترض ألحق به ، فلما كان معاوية افرد المولود وجل ذلك للفطيم ، فلم يزل كذلك حتى

(١) ابن سعد ٣-١/٢١٧ المدونة ٢/٢٦٣ الاموال ٥٨١

(٢) ابن سعد ٣ - ١/٢١٤ المدونة ١/٢٦ الطبري ١/٢٤١٣ الخراج ٢٧ فتوح البلدان ٤٥٢ الاموال ٥٥٩

(٣) ابن سعد ٦/٢١٩ الاموال ٥٨٣

(٤) ابن سعد ٦/٢١٢

(٥) الاموال ٥٨٤

(٦) الاموال ٥٨٢

(٧) يقصد عشرة دنانير وهي تعادل مائة درهم .

قطع عمر بن عبد العزيز بن مروان ذلك كله الا لمن شاء » [1]

ويروى ازهر السمان عن ابن عون ان « ذكر عند محمد ان عمر بن عبد العزيز اقرع بين الفطيم ، فانكره وقال ما ارى هذا الا من الاستقسام بالازلام » [2]

ويروى القاسم ابن سلام بسند عن سليمان بن حبيب « ان عمر الخطاب فرض لعيال المقاتلة ولذريتهم العشرات ، قال فامضى عثمان ومن بعده من الولاة ذلك وجعلوها موروثة يرثها ورثة الميت منهم ممن ليس في العطاء والعشرة ، حتى كان عمر بن عبد العزيز ، قال سليمان بن حبيب : فسألني عمر عن ذلك فاخبرته ، فانكر الوراثة وتركهم عموماً من عيال من ليس في الديوان من المسلمين ، وقال اقطع الوراثة وأعم الفريضة ، قال سليمان : فقلت مهلاً يا أمير المؤمنين ، فاني أخاف ان يسن بك من بعدك في قطع الوراثة ولا يستن بك في عموم الفريضة ، قال صدقت أتركهم » [3] .

يتبين من هذه النصوص الثلاثة :

١ — ان عمر بن الخطاب كان يفرض للمولود مائة درهم ، فاذا بلغ ألحقه بالعطاء .

٢ — ان معاوية ابطل الفرض للوليد ، وجعله للفطيم .

٣ — ان عمر بن عبد العزيز أبطل ما كان معمولاً به ، وصار يفرض لمن يشاء ، وانه كان يختار بين الفطيم بالقرعة ، بعد أن كانت وراثية ، ويستدل من النصين الثاني والثالث انه لم يكن يفرض لكل الاولاد ، بل يقتصر الفرض على بعضهم ، وربما كان يقتصر على ولد واحد يرث أباه ، ولا بد ان اختيار الولد كان يجري على أسس مقننة الى أن ابطلها عمر بن عبد العزيز فعجل الاختيار بالقرعة ، ولما كانت التقاليد الاجتماعية تجعل للابن الاكبر مكانة خاصة ، فالراجح انه هو الذي كان يرث الفريضة ، وان عمر بن عبد العزيز ابطل ذلك وجعل يختار بالقرعة بين الاولاد ، ويدل النص الثالث على ان التعديل الذي ادخله عمر بن

---

(١) الاموال ٥٩٧ (٢) الاموال ٥٨٧ (٣) الاموال ٥٩٦

عبد العزيز في الاقتراع لم يمس مبدأ الوراثة الذي ظل معمولاً به ولكن اصبح يشمل كل من تسهم القرعة بعد ان كان مقصوراً على الابن الاكبر فحسب . ان هذا الاستنتاج لايناقضه النصان الاولان اللذان لم يشيرا الى ان الفرض كان يشمل كافة الاولاد .

عطاء النساء :

في المصادر نصوص متعددة ومتباينة عن عطاء زوجات الرسول (ص)، وتكاد الروايات تتفق على ان عمر فرض لعائشة اثني عشر الف درهم ، ولكن الرواة يختلفون في مقدار ما فرضه لبقية الزوجات ، فيروي يزيد بن هارون بسند عن أبي هريرة ان عمر أعطى كل واحدة منهن اثني عشر الف درهم [1] . ويروي اليعقوبي انه أعطى كلاً من ام حبيبة وحفصة اثني عشر الف درهم [2] . ويروي الشعبي ان عمر اعطى بقية زوجات النبي عشرة آلاف [3] . ويروي الزهري ان عمر فرض لكل من صفية وجويرية ستة آلاف [4] .

اما اليعقوبي فيقول انه فرض لصفية وجويرية خمسة آلاف [5] والراجح ان عمر أعطى عائشة اثني عشر ألفاً ، وأعطى بقية زوجات النبي عشرة آلاف بدون ان يفرد احداهن بعطاء اكثر أو أقل ، إذ ليس للإفراد مبرر فيما عدا حالة عائشة بالنظر لمكانتها الخاصة ومكانة أبيها .

اما بقية النساء فيروى ابن سعد عن مصعب بن سعد ان عمر فرض لكل من المهاجرات الاول : اسماء بنت عميس ، واسماء بنت أبي بكر ، وام عبد الله بن مسعود الف درهم [6] . وفي رواية اخرى له ان عمر فرض لصفية بنت عبد المطلب ستة آلاف درهم ولكل من أسماء بنت عميس وأم كلثوم بنت عقبة وأم عبد الله بن مسعود الف درهم ، وانه فضل النساء المهاجرات فجعل لكل واحدة منهن ثلاثة آلاف درهم [7] .

---

(١) ابن سعد ٣ ـ ٢١٦/١ الخراج ٤٥   (٢) التاريخ ١٧٥/٢

(٣) الخراج ٤٤ الاموال ٥٤٩ ، ٥١٠ ، الطبري ٢٤١٣/١ وانظر أيضاً رواية ابي معشر في الخراج ٤٢

(٤) ابن سعد ٣ ـ ٢١٣/١ ، ٢١٩ الاموال ٥٥٢ ، ٥٩٧   (٥) التاريخ ١٧٥/٢

(٦) ابن سعد ٣ ـ ٢١٩/١ الاموال ٥٥٢ ، ٥٩٢   (٧) ابن سعد ٣ ـ ٢١٤/١

ويذكر الطبري ان عمر « جعل نساء أهل بدر في خمسمائة خمسمائة ، ونساء من بعدهم الى الحديبية في اربعمائة أربعمائة ، ونســـاء من بعد ذلك الى الايام ثلاثمائة ثلاثمائة »[1] .

والارجح فيما يبدو ان المهاجرات فضلن على غيرهن ، فكان يعطي كلا منهن الفاً ، أما بقية النساء من أهل بدر فكن في خمسمائة ، ومن بعدهم الى الحديبية اربعمائة ، ونساء من بعد ذلك الى الايام ثلاثمائة ، كما ذكر الطبري .

تنظيم توزيع العطاء :

يتبين مما اوردناه آنفاً ان تقدير العطاء كان على اساس فردي، اي انه كان يقدر لكل فرد مقدار معين من العطاء يتناسب مع وضع هذا الفرد في الاسلام. اما توزيعه فلم يكن من السهل ان يتم على الاساس الفردي ، لذا كان يجري على اساس العشائر ، اي يحسب ما يستحقه افراد كل عشيرة ويعطى مجموع الاستحقاق الى العريف الذي يوزعه الى افراد العشيرة [2] .

وقد تطلب تنظيم توزيع العطاء تثبيت عدد الافراد في كل عشيرة، وتثبيت عدد العشائر، وترتيب الاسبقية فيهم عند العطاء ؛ ومن الطبيعي ان يحافظ عمر على التقسيم الطبيعي لسكان المدينة بعد الاسلام ، فيميز فيهم قسمين رئيسين : قريش والانصار ، اما بقية افراد القبائل الحجازية فليست لدينا معلومات عن وضعهم في تنظيمات عمر .

فأما عشائر قريش فان الواقدي يذكر انه « لما دون عمر بن الخطاب الديوان كان اول من بدأ به في المدعى بني هاشم ، ثم كان اول بني هاشم يدعى العبـاس بن عبد المطـلب في ولاية عمر وعثمان » [3]

ولعـل اوسع تفصيل عن تنظيم عشائر قريش في العطاء هو ما ذكره الشافعي في كتاب

---

(١) الطبري ١/٢٤١٣

(٢) انظر عن توزيع العطاء في البصرة كتابي « التنظيمات الاجتماعية والاقتصـادية في البصرة » ص٤٧ فما بعدحيث اوردت ما توفر من نصوص عنها ، والراجح ان الاساليب المتبعة في العراق كانت تطبق في الحجاز الذي ليست لدينا عن تنظيم توزيعه فيه نصوص وافية

(٣) ابن سعد ٤ ـ ٢١/١

(الام) حيث قال «اخبرنا غير واحد من اهل العلم والصدق من اهل المدينة ومكة من قبائل قريش وغيرهم ، وكان بعضهم احسن اقتصاصاً للحديث من بعض ، وقد زاد بعضهم على بعض في الحديث: ان عمر لما دوّن الديوان قال ابدأ ببني هاشم ، ثم قال حضرت رسول الله(ص) يعطيهم وبني المطلب ، فاذا كانت السن في الهاشمي قدمه على المطلبي ، واذا كانت في المطلبي قدمه على الهاشمي ، فوضع الديوان على ذلك واعطاهم عطاء القبيلة الواحدة .

ثم استوت له بنو عبد شمس ونوفل في جذم النسب ، فقال عبد شمس اخوة النبي (ص) لابيه وأمه دون نوفل ، فقدّمهم ، ثم دعا بني نوفل يتلونهم .

ثم استوت له عبد العزى وعبد الدار ، فقال في بني أسد بن عبدالعزى اصهار النبي(ص) وفيهم انهم من المطيبين ،وقال بعضهم وهم من حلف الفضول ،وفيهم كان النبي(ص) وقد قيل ذكر سابقة ،فقدمهم على بني عبد الدار، ثم دعا بني عبد الدار يتلونهم .

ثم انفردت له زهرة فدعاها تتلو عبد الدار .

ثم استوت له بنو تيم ومخزوم ، فقال في بني تيم انهم من حلف الفضول والمطيبين وفيهما كان النبي (ص) وقيل ذكر سابقة ، وقيل ذكر صهراً ، فقدمهم على مخزوم ، ثم دعا بني مخزوم يتلونهم .

ثم استوت له سهم وجمح وعدى بن كعب ، فقيل له ابدأ بعديّ فقال بل اقر نفسي حيث كنت ، فان الاسلام دخل وامرنا وامر بنى سهم واحد ، ولكن انظروا بني سهم وجمح فقيل قدّم بني جمح ،ثم دعا بني سهم فقال وكان ديوان عدي وسهم مختلطاً كالدعوة الواحدة ...

ثم دعا بني عامر بن لؤى .. فقدم معاوية بعد بني الحرث بن فهر ففصل بهم بين بني عبد مناف واسد بن عبد العزى .

وشجر بين بني سهم وعدي شيء في زمان المهدي فافترقوا ، فأمر المهدي ببني عدي فقدموا على سهم وجمح » (١)

---

(١) الام ٤/٨٢

وفي المصادر اشارات متفرقة الى تنظيم عطاء بعض عشائر قريش في المدينة . فيروى ابن سعد انه « هاجر كثير وزبيد وعبد الرحمن بنو الصلت الى المدينة فسكنوها وحالفوا بني جمح بن عمرو من قريش ، فلم يزل ديوانهم ودعوتهم معهم حتى كان زمان المهدي امير المؤمنين فأخرجهم من بني جمح وادخلهم في حلفاء العباس بن عبد المطلب فدعوتهم اليوم معهم وعيالهم بعد في بني جمح »[1].

وينقل ابن حجر رواية عن كعب بن عدي التنوخي انه قال « كنت شريكاً لعمر بن الخطاب فلما فرض الديوان فرض لي في بني عدي بن كعب . . وكان ولده بمصر يأخذون العطاء في بنى عدي بن كعب حتى نقلهم امير مصر في زمن يزيد بن عبد الملك الى ديوان قضاعة »[2]

ويروى الزبير بن بكار « كتب ابراهيم بن هشام الى هشام بن عبدالملك : إن رأى امير المؤمنين اذا فرغ من دعوة اعمامه بني عبد مناف ان يبدأ بدعوة اخواله بني مخزوم، فكتب ان رضى بذلك آل الزبير فافعل ، فلما فرغ من اعطاء بني عبد مناف نادى مناديه بني مخزوم فناداه عثمان بن عمرو وقال .. فأمر مناديه فنادى بني اسد بن عبد العزي ثم مضى على الدعوة »[3]

اما الانصار فان الواقدي يذكر ان عمر بن الخطاب لما دون الدواوين نظم ديوان قريش « حتى انتهى الى الانصار ، فقالوا بمن نبدأ فقال عمر ابدأوا برهط سعد بن معاذ الاشهلي ثم الأقرب فالأقرب لسعد بن معاذ[4] » ويتبين من هذا ان ديوان الانصار كان يبدأ ببني عبد الأشهل ، ومما يؤيد ان بني عبد الاشهل كانوا وحدة عشائرية في العطاء ما يذكره

---

(١) ابن سعد ٥/٧ (٢) الاصابة ٣/٢٨٢ – ٣ (رقم ٧٤٢٢)

(٣) اغاني ١٦ – ٧٧ (٤) ابن سعد ٣-١/٢١٣

ابن سعد أن « بنو حريس بن عدي دعوتهم ودارهم في بني عبد الأشهل ، وقد انقرضوا في اول الاسلام فلم يبق منهم أحد » [1] ، ويذكر ايضاً عند الكلام عن يحيى ومريم أولاد ثابت بن وديعة ، وهم من بني عمرو بن عوف « وأمهما وهبة بنت سليان بن رافع بن سهل ابن عدي .. بن غسان من ساكني راتج حلفاء بني زعوراء بن جشم أخي بني عبد الأشهل بن جشم ، ودعوتهم في بني عبد الاشهل » [2] .

ويذكر ابن سعد ان « بني جشم وزيد ابناء الحارث بن الخزرج ، وكان يقال لهما التوأمان ودعوتهما واحدة في الديوان ، وهم اصحاب المسجد الذي بالسنح ، وهم اصحاب السنح خاصة » [3]

ويذكر ايضاً ان « النعمان بن مالك بن ثعلبة بن دعد بن فهر بن ثعلبة بن غنم بن عوف بن عمرو بن عوف بن الخزرج ، وثعلبة بن دعد هو الذي يسمى قوقل ، وكان له عز ، وكان يقول للخائف اذا جاءه : قوقل حيث شئت فانك آمن ، فسمي بنو غنم و بنو سالم بذلك كلها قواقلة ، وكذلك هم في الديوان يدعون بني قوقل » [4] .

اما عن عشائر الاوس فلدينا اشارة في ابن سعد يذكر فيها ان « بني عمرو بن عامر من ولد القطيون وهم حلفاء للاوس من الانصار ، ودعوتهم في الديوان في بني امية بن زيد ، وبنو امية بن زيد آخر دعوى الاوس » [5]

وكان للعشائر عرفاء يوزعون على افرادها العطاء ، ويذكر ابن شبة عن طلحة البصري « كان من قدم المدينة فكان له بها عريف نزل على عريفه ، ومن لم يكن له بهـا عريف نزل الصفّـة ، فكنت فيمن نزل الصفة فوافقت رجـلين كان يجري علينا كل يوم مدين من تمر رسول الله » [5]

---

(١) ابن سعد ٣ – ٢/٢٠
(٢) ابن سعد ٤ – ٢ / ٨٧
(٣) ابن سعد ٣ – ٢ / ٨٥
(٤) ابن سعد ٣ – ٢/٩٥
(٥) ابن سعد ٥ / ٢٠٧
(٦) السمهودي : وفاء الوفا ١ / ٣٢٣

تطور العطاء في خلافتي عثمان وعلي

وفي زمن عثمان ازدادت الفتوحات الاسلامية وتوسعت رقعة الدولة الاسلامية ، وكثرت الواردات ، فزاد عثمان العطاء على الناس . فيروى سيف عن عاصم بن سليمان عن الشعبي أن « اول خليفة زاد الناس في أعطياتهم مائة عثمان ، فجرت ، وكان عمر يجعل لكل نفس منفوسة من اهل الفيء في رمضان درهما في كل يوم ، وفرض لازواج رسول الله (ص) درهمين درهمين ، فقيل له لو وضعت لهم طعاماً فجمعتهم عليه ، فقال اشبع الناس في بيوتهم ؛ فاقر عثمان الذي كان صنع عمر ، وزاد فوضع طعام رمضان فقال للمتعبد الذي يختلف في المسجد وابن السبيل والمعترين بالناس في رمضان »[1]

ويذكر اليعقوبي ان عثمان « كان جواداً وصولاً بالاموال وقدم اقاربه وذوي ارحامه فسوى بين الناس في الاعطية »[2] ، وهذا النص الصريح بانه سوّى بين الناس في الاعطية لا يشير الى الحد الذي سوى فيه بين الناس ، اي هل انه اعطاهم جميعاً أعلى حد من العطاء ، ام انه سن حداً وسطاً سوّى الناس فيه ، فرفع من كان عطاؤه قليلا وانزل من كان في أعلى العطاء فان كان هذا ما فعله فانه قد يفسر سبب استياء بعض المسلمين القدامى ، على عثمان ويفسر ايضاً بعض اسباب رضا اقارب عثمان عنه ، لان اكثرهم ممن كانوا اسلموا بعد الفتح وقد يكون الدليل على هذا ان اليعقوبي قرن تقديم الاقارب وذوي الارحام بتسوية الناس في الاعطية .

غير ان هذا النص لا يبين هل ان عثمان الغى القواعد التي وضعها عمر ، ام انه اوجد قواعد جديدة طبقها على من لم تشملهم قواعد عمر ، اي انه طبقها على الجيل الجديد الذي بدأ يظهر ويزداد عدده في الوقت الذي اخذ ينقرض فيه جيل عمر من القدامى ، ثم انه لا يوضح هل ان هذه التسوية كانت قاعدة سار عليها عثمان ام انها كانت اجراءً موقتاً اتبعه ثم عاد يتبع قواعد جديدة في المفاضلة ، والواقع ان المصادر قلما تورد اخباراً عن اصناف مقادير العطاء في الحجاز .

(١) الطبري ١ / ٢٨٠٤ (٢) التاريخ ٢ / ٢٠١

اما في زمن الامام علي فان اليعقوبي يذكر انه «اعطى الناس بالتسوية ولم يفضل احداً واعطى الموالي كما اعطى الصليبة وقيل له في ذلك ، فقال قرأت ما بين الدفتين فلم اجد لولد اسماعيل على ولد إسحق فضل هذا ، واخذ عوداً من الارض بين اصبعيه »[1] ومن المعلوم ان الامام علياً اقام معظم ايام خلافته في الكوفة ، والراجح انه طبق هذه المساواة في الكوفة ، غير اننا لا نعلم هل طبقها على المدينة ايضاً ،ولا بد أن الولايات الخارجة عن سلطان الامام علي لم ترسل ما عليها من المال الى المدينة ، وان حاجات الخليفة الى المال كانت متزايدة في الكوفة ولا تمكنه ان يرسل الى المدينة كل ما تحتاجه من مصروفات يضاف الى ذلك اضطراب تجارة الحجاز مما كان له اثر في الاحوال الاقتصادية وفي العطاء .

تطور العطاء في العهد الاموي :

اما في زمن معاوية فيروى مصعب الزبيري ان عبدالله بن صفوان قال لمعاوية « تخرج العطاء وتفرض للمنقطعين فانه قد حدث في قومك نابتة لا ديوان لهم ، وقواعد قريش لا تغفل عنهن فانهن قد جلسن على ذيولهن ينتظرن ما ياتيهن منك ، وحلفاؤك من الاحابيش قد عرفت نصرهم وموآزرتهم فاخلطهم نفسك وقومك، قال افعل »[2] يشير هذا النص الى :

(١) ان العطاء كان متوقفاً الى زمن هذا الخطاب الذي لا نعرف تاريخه بالضبط ، وان استجابة معاوية تقضي ان معاوية استمر بعد ذلك بدفع العطاء بانتظام .

(٢) انه قد حدثت في قوم معاوية نابته لا ديوان لهم ، والراجح ان كلمة القوم يقصد بها قريش من اهل مكة ،وان هذه النابتة هي من الجيل الجديد ، وانها لم تكن في العطاء لانه استعمل كلمة (حدث) اي استجد ، ولا نعلم هل قصد في هذا النص جعل العطاء يمتد الى مكة ام انه اراد قصره على من سكن المدينة منهم ، والراجح انه قصره على من سكن المدينة ، لانه لا توجد اشارة او دليل على ان العطاء شمل اهل مكة ، اي ان معاوية تابع

---

(١) التاريخ ٢/ ٢١٣

(٢) نسب قريش ٣٨٩

السياسة التقليدية في ابقاء المدينة مركز الديوان وتوزيع العطاء وظلت مكة مهملة من هذه الناحية ، مع العلم بان مكة كانت لها موارد خاصة من التجارة والحج . ولا بد ان هذا تطلب اعادة النظر في الديوان وتوسيعه .

(٣) ان معاوية نفذ النصيحة بالاهتمام بقواعد قريش اي نسائها المسنات ، ولما كان النص لايشير صراحة الى انه طلب منه ادخالهن في العطاء فقد يكون المقصود من ذلك ان معاوية كان يعطيهن المنح .

(٤) ان معاوية ادخل الاحابيش في العطاء وساواهم بقريش ، والاحابيش هم كنانة ، غير ان النص لا يوضح هل ان معاوية جعل لهم ديوانا قائماً بذاته ، ام انه عمل على اعادة تنظيمهم في ديوان في المدينة فحسب ، اي هل توسع الديوان فاصبح يشمل اهل البادية .

ويروى البلاذري ان عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب « اعترض على معاوية لخلاف معه على ارض فحكم القاضي لعبدالرحمن فكتب معاوية الى وكيله بانفاذ قرار القاضي وقضى دينه وألحقه بشرف العطاء وقال انت مستحق لذلك يا ابن اخي الفاروق والشهيد واعطاه مالا »[١] ويدل هذا النص على ان شرف العطاء كان موجوداً في زمن معاوية ، ولما كان عمر لم يقرر شرف العطاء في الحجاز فلابد ان هذا قد ظهر فيما بعد ، غير ان المصادر لا تذكر تاريخ ظهوره بالضبط ولعله ظهر زمن معاوية وان مقداره كان كما هو في باقي الاقاليم ، اي الفي درهم[٢].

ويروى البلاذري « ان اعرابياً اتى مروان فقال افرض لي فقال قد طوينا الدفتر ، قال الاعرابي اما اني الذي اقول :

اذا مدح الكريم يزيد خيراً   وان مدح اللئيم فلا يزيد

وقد كان مدح مروان ثم هجاه ، فقال انت هو! لا بد لك من فرض ، ففرض له[٣].

ويروى البلاذري ان عبدالله بن الزبير لما بلغه مقتل اخيه ، كتب الى عامله على المدينة يأمره ان يفرض لالفي رجل من اهل المدينة وما والاها ليكونوا ردئاً لها ، ففرض الفرض ، ولم يأته مال فبطل ، فسمي ذلك الفرض فرض الريح ، قال الواقدي ويقال ان هذا الفرض كان في ولاية ابن حاطب[٤] .

---

(١) انساب الاشراف ٤ / ٧٤٩ (مخطوطة القاهرة)

(٢) انظر التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة ص ١٥١ — ١٥٤

(٣) انساب الاشراف ٥ / ١٣٠   (٤) انساب الاشراف ٥ / ٥٣٧

ويتضح من هذا النص انه كان لا يزال في المدينة في عهد ابن الزبير عدد ممن ليسوا في العطاء ، وان الفرض الذي فرضه كان لمن في المدينة وما والاهـا ، وكان هدفه الحصول على قوات تعينه على صد الجيوش الاموية ، وليس لغرض الفتوح الاسلامية .

وقد يتعلق بهذا الفرض ما رواه الهيثم بن عدي من ان ابن الزبير «اتاداعرابي فقال له افرض لي ، قال اثبتوه ، فاثبتوه ، قال اعطني ، قال قاتل اولاً ، قال بئست هذا ، دمي نقد ودرهمك نسيئة ، هذا والله ما لا يكون »[1] ويظهر هذا النص ان ابن الزبير لم يتوفر له المال اللازم، وبذلك يؤيد ما ورد في النص السابق .

وعن زمن عبدالملك بن مروان وردت نصوص تبين انه فرض فرائض جديدة ، فيروى ابن عساكر ان انس قال لحفص بن عمر الانصاري « انطلق في اربعين من الانصار حتى أتى بنا عبد الملك بن مروان ففرض لنا فلما رجع رجعنا » [2]

ويروي الواقدي عن معاوية بن عبد الله بن عبيد الله بن ابي رافع عن أبيه ان محمد بن الحنفية « وفد الى عبـد الملك فكلمه ، فوعده عبد الملك ان يقضي دينه وان يصل رحمه وأمره أن يرفع حوائجه ، فرفع محمد دينه وحوائجه وفرائض لولده ولغيرهم من خاصته [3] ومواليه ، فأجابه عبد الملك الى ذلك كله وتعسر عليه في الموالي ان يفرض لهم ، وألح عليه محمد ، ففرض لهم فقصر بهم ، فكلمه فرفع في فرائضهم ، فلم يبق له حاجة الا قضـاها ، واستأذنه في الانصراف ، فأذن له » [4] .

ويروي الاصبهاني ان عبد الملك أمر لاسماعيل بن يسار ، بألفي درهم غلة وزاد في عطائه وفرض له [5] .

ويتضح من نص الاصبهاني ان العطاء غير الفرض ، وان المرء قد يظفر بكليهما ، اما نص ابن الحنفية فأبرز ما فيه ان الموالي لايفرض لها كالصليبة الا في ظروف خاصة ، وكل هذه

---

(١) انساب الاشراف ٤ ــ ٢ / ٢٩
(٢) تهذيب تاريخ دمشق لابن عساكر ٤ / ٣٨٣
(٣) في النص (من جامته) وهو خطأ واضح
(٤) ابن سعد ٥ / ٨٣
(٥) الاغاني ٤ / ٤٢٢

النصوص تشير الى انه كان في المدينة عدد ليسوا في العطاء ، ولا بد ان هـذا حدث بعد زمن عمر الذي استوعب نظامه كل الانصار وقريش في المدينة .

وفي زمن سليمان بن عبد الملك جرى للمدينة فرض جديد أورد اليعقوبي عنه تفصيلاً حيث قال « حج سليمان سـنة ٩٧ وقد عزم ان يبايع لابنه أيوب بولاية العهد من بعـده وقسم بين أهل المدينة قسماً ، وفرض لقريش خاصة أربعـة آلاف فريضة ولم يدخل فيها حليفاً ولا مولى ، فأجمع رأي مشيخة قريش ان جعلوها لحلفائهم ومواليهم ، ثم دخلوا عليه فقالوا انك قد فرضت لنا أربعة آلاف فريضة ولا تدخل علينا منها حليفاً ولا مولى فرأينا ان نكافئك ونجعلهـا في حلفائنا وموالينا فنحن أخف عليك مؤنة منهم ، ففرض اربعة آلاف فريضة أخرى »[1] يتبين من هذا النص :

١ — ان عدداً غير قليل من أهل المدينة لم يكونوا في العطاء .

٢ — ان قريشاً تـكوّن في المدينـة كتلة كبيرة العدد وفيهـم على الاقل اربعة الاف ليسوا في العطاء .

٣ — ان لقريش حلفاء وموالي لايقلون عنهم عدداً ، وان كنا لا نعرف عددهم بالضبط أو أصولهم او تنظيماتهم، ولعل وضع قريش هذا يشبه وضع العشائر الاخرى التي لها أيضاً حلفاء وموالي .

٤ — ان سليمان بن عبد الملك كان يريد إرضاء العرب وحدهم وخاصة قريش .

٥ — ان القريشيين اصروا على اعطاء حلفائهم ومواليهم ، إذ ارتأوا ان وضعهم المالي جيد ، فهم ليسوا بحاجة شديدة اليه .

ويروي حفص بن عمر الحوضي عن يوسف بن الماجشون قوله « ولدت في زمن سليمان بن عبد الملك ، وفرض لي سـليمان حين ولدت ، فلما ولي عمر بن عبد العزيز عرض الديوان فمر باسمي فقال ما اعرفني بمولد هذا الغلام هذا صغير ليس من اهل الفرائض فردني عيلا »[2] .

---

(١) التاريخ ٢/٣٥٨ (٢) ابن سعد ٥/٣٠٧

ويروي الزبير بن بكار أنه« فرض سليمان بن عبدالملك للناس في خلافته وعرض الفرض وكان ابن حزم في ذلك محسناً يعلم الله انه كان يأمر الغلمان ان يتطاولوا على خفافهم ليرفعهم.. فلما قرأها عذره عند سليمان ، فأمر له سليمان بألف دينار في دينه والف معونـة على عياله وبرقيق من البيض والسودان وبكثير من طعام الجار وان يدان من الصدقة بألفي دينار . فقـــال :

فما كنت دياناً فقـد دنت اذ بدت صكوك أمير المؤمنين تدور

بوصل الى الارحام قبل سـؤالهم وذلك امر في الكرام كثير [1]

تبين هذه النصوص ان الفرض كان مقصوراً على الـكبار دون الصغار ،وانه كان هناك مجال واسع للتلاعب في الفرض للصغار ، بأن يعتبروا كباراً .

اما عن عهد خلافةعمر بن عبد العزيز فلدينا معلومات واسعة نسبياً عن تنظيمات العطاء نظراً الىان المؤرخين الاولين من الاتقيـاء اولوه اهتماماً خاصاً لانه من اهل التقوى والصلاح ، ولأنه قضى مدة طويلة في المدينـــة اميراً ، ثم صار خليفة وقام باصلاحات ارضت هؤلاء المؤرخين .

ان النصوص التي رويت عن اعمال عمر بن عبد العزيز قليلة نسبياً وهي في قضايا فرعية فهي لا تـكفي لتقييم اصلاحات هـــذا الخليفة بدقة ولـكنها تعطي فـكرةعامة عنها وتشير الى خطوطهـــا الرئيسه ،ويمـكن القول ان هذه الاصلاحات لم تقلب اسس التنظيمات السابقة ، وان الخليفة لم يضع مبادئ جـــديدة ، بل قام ببعض التعديلات واكـد على تطبيق بعض التفرعيـــات التي تعرضت للاهمال . وقـد اوردت النصوص ما يظهر تأييد الناس لهذه الاصلاحات ، وهو تأييد آت من افراد ، ولا نعلم هل ان هذا الرضى كان عاماً شـاملاً لجميع الناس ام ان المؤرخين تعمدوا اختيار النصوص التي تظهر رضى الناس عنهـا واهملوا نقل ما يعبر عنعدم الرضى عن هـذه الاصلاحات ، كما انها

(١) الاغاني ١٣/١٠٠ ـ ١

لا تذكر لنا الاوضاع الاقتصادية والمالية العامة للدولة كما يمكن معرفة مصادر الاموال التي صرفت لتنفيذ هذه الاصلاحات ومدى اثرها على الاوضاع الاقتصادية العامة .

ان محافظة عمر بن عبد العزيز على المبادىء العامة التي وضعها الخليفة عمر بن الخطاب ومحاولته اعادة تطبيقهـا على ضوء الظروف السائدة في زمنه هي من مظاهر محاولته احياء سنة عمر بن الخطاب . ولا ريب انه لم يكن بالامكان اعادة تطبيق تنظيمات عمر بن الخطاب حرفياً ، نظراً لتطور الأحوال والظروف على مر الزمن . فاصلاحات عمر بن عبد العزيز هي أصلاحات محافظة اكثر منها رجعية ، وهي تقوم على اعادة تنظيم القواعد القديمـة على المجتمع القائم الذي ورث تقاليد قديمة وليس على ان تعيد تطبيق النظام القديم حرفياً، وهي ليست تبديلاً ثورياً ، اي انها لم تأت بانقلاب اساسي او افكار جديدة في التنظيمات ، فهي إذاً اصلاحات ، واذا كنا نستطيع مقارنتها بتنظيمات عمر بن الخطاب ، فاننا لا نستطيع ان نقدر بالضبط مكانة هذه الاصلاحات بالنسبة للتعديلات والاعمال التى ادخلهـا الأمويون نظراً لانه ليست لدينا تفاصيل عن كل اعمال الامويين أو عن كل اعمال عمر بن عبد العزيز أو كل التعديلات التى ادخلها .

ان الاعمال التى روت المصادر ان عمر بن عبد العزيز قام بها في العطاء يمكن تصنيفها كما يلي :

١ — القسم: فيروي الواقدي عن عمرو بن عثمان بن هانيء قوله « حضرت قسمتين قسمها عمر بن عبد العزيز على جميع الناس كلهم سوّى بينهم »[1] ويروي الواقـدي أيضاً عن عبد الحـكيم بن عبد الله بن أبي فروة « سمعت ابراهيم بن محمد بن طلحة بن عبيدة يقول جرى على يدي لقومي في خلافة عمر بن عبد العزيز ثلاثة اعطية وقسـمان للناس عامان »[2] ان هاتين الروايتين تتفقان على انه جرى في زمن عمر بن عبد العزيز قسمان عامان للناس ، وتذكر رواية عمرو بن عثمان ان عمر سوّى بين الناس في القسم دون ان تحدد مقدار القسم ،

---

(١) ابن سعد ٥/٢٥٤ (٢) ابن سعد ٥/٢٥٥

غير ان نصاً آخر يرويه الواقدي عن عمه الهيثم بن واقد يقول فيه « ولدت سنة سبع وتسعين فاستخلف عمر وانا ابن ثلاث سنين فأصبت من قسمه ثلاثة دنانير » [1] وهذا يظهر ان القسم اصاب الاطفال ايضاً ، وان مقداره ثلاثة دنانير، في حين ان ما يعطى للاطفال عشرة دنانير ، فهذا القسم غير العطاء ولعله اضافة الى العطاء ، ولا نعلم هل ان هذا المقدار هو نفس ما اعطى للكبار ، اي هل ان المساواة كانت بين الكبار والاطفال أم أنها كانت بين اهل العطاء وغيرهم ، فان كانت هذه الفرضية الاخيرة فهل ان عمر ساوى بين الكبار والصغار ام انه فرق بينهم .

٢ ـ العطاء : فقد ذكرنا من قبل قول ابراهيم بن محمد بن طلحة انه جرى على يديه لقومه ثلاثة اعطية [2] ويؤيد هذا رواية الواقدي عن غسان بن عبد الحميد عن ابيه « اخرج عمر بن عبد العزيز ثلاثة اعطية لاهل المدينة في سنتين وخمسة اشهر الا عشرة ليالي [3] » . ان توزيع ثلاثة اعطية باقل من ثلاث سنين يؤيد روايات متعددة ان العطاء لم يكن ثابت الموعد في العصر الاموي ، واذا افترضنا ان العطاء سنوي ، وهو ما يشير اليه اغلب المصادر ، وان عطائين من الثلاثة اعطية عن السنتين، فان العطاء الثالث قد يكون دفعه مقدمة للسنة الثالثة ، اي أن العطاء يعطى في بداية السنة لا في آخرها ، او أن العطاء كان يعطى في آخر السنة ولكن العطاء الثالث هو وفاء لعطاء سابق .

٣ ـ الفرض : لقد رويت نصوص تشير الى ان عمر بن عبد العزيز فرض العطاء للناس ،ويذكر بعضها اسماء من فرض لهم العطاء او رد عليه العطاء بعد ما حرم عنه . فيروى الواقدي عن عمرو بن عثمان ومحمد بن هلال : « كتب عمر بن عبد العزيز الى ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم ان افرض للناس الا التاجر [4] » ويروى عن شميل بن محمد بن ابي يحيى انه ولد له اولاد وكانوا تجاراً فاراد الوالي ان يدخلهم في العطاء ، فقالوا : « اصلح الله الامير نحن قوم تجار ولا حاجة لنا بالدخول في عمل السلطان [5] » .

---

(١) ابن سعد ٥/٢٥٥ (٢) المصدر نفسه (٣) المصدر نفسه

(٤) ابن سعد ٥ / ٢٥٤ (٥) ابن سعد ٥/٣٠٩

والراجح ان اجراء عمر في عدم ادخال التجار في العطاء يتابع سياسة قديمة ، وهى توضح ان العطاء لم يشمل التجار ، لانه يتطلب المشاركة في الغزو والحرب مما لم يكن من رغبات التجار ، ويوضح النص الثاني ان التجار انفسهم لم يكونوا راغبين في ذلك لانهم ليسوا محاربين ولان لهم موارد مالية تغنيهم عن العطاء .

ويروى عبدالله بن عمر بن محمد بن ابان بن صالح عن عمه ابان بن محمد قوله « سمعت ابي يقول دخل ابي ، يعني ابان بن صالح بن عمير ، على عمر بن عبد العزيز فقال له أفي ديوان انت ، قال قد كنت اكره ذلك مع غيرك اما معك فلا ابالي ، ففرض له » [1] .

ويروى الاصبهاني عن نصيب انه قال لعمر بن عبد العزيز : « بنيات لي نفضت عليهن سوادي فكسدن ، ارغب بهن عن السودان ويرغب عنهن البيضان ، قال فتريد ماذا ، قال تفرض لهن ففعل » [2] .

ولم يقتصر عمر على فرض عطاء للجدد، بل امر برد العطاء على بعض من حرم منه، فيروى الواقدي عن موسى بن نجيح عن ابراهيم بن يحيى : « ان عمر بن عبد العزيز كتب ان يعطى خارجة بن زيد ما قطع عنه من الديوان فمشى خارجة الى ابي بكر بن حزم فقال اني اكره ان يلزم امير المؤمنين من هذا مقالة ولي نظراء فان امير المؤمنين عمهم بهذا فعلت وان هو خصني به فاني اكره ذلك ، فكتب عمر لا يسع المال ذلك ولو وسع لفعلت » [3]

يبين هذا النص ان عمر بن عبد العزيز لم يرد العطاء لكافة من قطع عنهم ، وذلك لانه كان مقيداً بامكانياته المالية المحدودة لا باحقيتهم في رد العطاء لهم ، وهذا يدل على ان النصوص المروية عن اعمال عمر بن عبد العزيز هى نصوص مختارة تمثل جانباً واحداً من اعماله وليست كافة اعماله . ومما يؤيد ان الامكانيات المالية المحدودة لم تمكن عمر بن عبد العزيز من رد العطاء لكافة من حرم منه ، ما يرويه الواقدي عن خليد بن دعلج : « لما استخلف عمر بن عبـد العزيز ارسل الى الحسن وابن سيرين يقول لهما اردعليكما

(١) ابن سعد ٦/٢٣٤ (٢) الاغانى ١/٣٤٧
(٣) ابن سعد ٥/٢٥٦ انظر ايضاً تهذيب ابن عساكر ٥/٢٥

ما حبس عنكما من اعطيتكما ، فقال ابن سيرين ان فعل ذلك باهل البصرة فعلت واما غير ذلك فلا ، فكتب الى عمر ان المال لا يسع ، قال وقبل الحسن » [١] .

ويروى الواقدي عن عبد الملك بن محمد عن عبد الله بن العلاء بن زبر « قلت لعمر بن عبد العزيز يا امير المؤمنين عصيت سنوات اني كنت في العصاة وحرمت عطائي ، قال فرد عليّ عطائي وامر أن يخرج لي ما مضى من السنين » [٢] يوضح هـذا النص ان العصاة كانت تحرم من العطاء ، غير انه لا يذكر اي عصيان اشترك فيه عبد الله بن العلاء ، ولو ذكر لأمكننا ان نستنتج نوع العصيان الذي يحرم صاحبه من العطاء وعدد المحرومين . وجدير بالملاحظة ان ثورات اهل الحجاز على الامويين كانت محدودة ابرزها ثورة المدينة على يزيد وتأييدهم ابن الزبير ، ولا بد ان كلا من هاتين الحركتين ادى الى حرمان كثيرين من العطاء اما لمقتلهم او لتمردهم ، ولكن الراجح ان بعضهم قد رد اليه العطاء ، وان كنا لا نعلم تفاصيل ذلك .

٤ ـ مقدار العطاء : فيروى عبد الواحد بن غياث البصري عن جويريه بن اسماء ان أبا بكر بن عمرو بن حزم « كتب الى عمر ان قوماً من الانصار قد بلغوا اسناناً ولم يبلغ عطاؤهم الشرف ، فان رأى امير المؤمنين باثباتهم في شرف العطاء فليفعل » غير أن عمر اجابه « واما ما ذكرت من امر الرجال الذين بلغوا سناً ولم يبلغ عطاؤهم الشرف فانما الشرف شرف الآخرة والسلام » [٣] .

وهذا النص يدل على ان شرف العطاء مرتبط بالسن اي ان التقاليد كانت تقضي باعطائه للمسنين وان هذا التقليد لا يتم تطبيقه تلقائياً بل يتطلب موافقة الخليفة ذاته ، وانه كان معطلا قبل تولى عمر بن عبد العزيز الخلافة لاسباب لا نعرفها ، وان عمر لم يوافق على اعادة تطبيقه ولا نعلم السبب في ذلك ودوافعه او نتائجه ، غير أن عمر بن عبد العزيز لم يلغ

(١) ابن سعد ٥/٢٥٦ (٢) المصدر نفسه

(٣) انساب الاشراف ٧/١٣٩ مصورة القاهرة

شرف العطاء نهائياً ، فيروي الواقدي عن محمد بن هلال عن عمر بن عبد العزيز انه « فرض لرجال الفين شرف العطاء » [1] .

لم يبق عمر بن عبدالعزيز شرف العطاء ومقداره على حالهما فحسب، بل ابقى الصنوف الاخرى ايضاً ،فيروى الواقدي عن المفضل بن الفضل القيني عن عبدالله بن جابر ان القاسم بن محمد بن مخيمرة قدم على عمر بن عبد العزيز « فسأله قضاء دينه ، فقال عمر : كم دينك ، قال تسعون ديناراً ، قال قد قضيناه عنك من سهم الغارمين ، قال يا امير المؤمنين اغنني عن التجارة ، قال بماذا قال بفريضة ، قال قد فرضت لك في ستين وامرنا لك بمسكن وخادم ، فكان القاسم بن مخيمرة يقول الحمد لله الذي اغناني عن التجارة اني لاغلق بابي فما يكون في خلفي هم » [2]

٥ ـ رزق الموتى : يروى الواقدي عن سعيد بن مسلم بن بانك « سمعت عمر بن عبدالعزيز وهو خليفة يقول : انه لا يحل لكم ان تأخذوا لموتاكم فارفعوا الينا » [3]

ويروى ايضاً عن ثابت بن قيس « سمعت كتاب عمر بن عبد العزيز يقرأ علينا ارفعوا موتاكم فانما هو مالكم نرده عليكم » [4]

انقضية عطاء الموتى ليست جديدة ويبدو انها كانت موجودة قبله، وقد ابقاها في البداية ثم الغاها ،فيروى مصعب الزبيرى عن ابيه عن قدامه بن ابراهيم الجمحي « ماتت عمتي وقد صار عطاؤهـا في بيت المال ، فركبت الى عمر بن عبد العزيز وهو في ضيعته بالرس وهو اذ ذاك والي المدينة ، فاعلمته خبرها فقال لي ماتت وقد صار عطاؤها في بيت المـال ؟ قلت نعم فكتب الى عبدالله بن عبيدالله بن عبدالله بن عمر بن الخطاب ان يدفع اليّ عطاءهـا ان كانت ماتت بعد وصير عطاؤها في بيت المال ، فدفعه الي ، قال وكان عبدالله بن عبيد الله على بيت المال اذ ذاك » [5]

٦ ـ وقد فصل عمر بن عبدالعزيز بين رزق العامة والخاصة، فيروى عبدالله بن جعفر عن

(١) ابن سعد ٥/٢٥٥ (٢) ابن سعد ٥/٢٥٧
(٣) ابن سعد ٥ / ٢٥٥ (٤) كـذلك
(٥) نسب قريش ١٦٤ ، ١٨٢ مخطوطة اكسفورد

ابن المبارك عن معمر انه «كتب عمر بن عبدالعزيز اما بعد فلا تخرجن لاحد من العمال رزقاً في العامة والخاصة، فانه ليس لاحد ان يأخذ رزقاً من مكانين في الخاصة والعامة ، ومن كان اخذ من ذلك شيئاً فاقبضه من ثم وارجعه الى مكانه الذي قبض منه والسلام»[1] والراجح ان المقصود برزق الخاصة ما يأخذه المستخدمون في اعمال الدولة ممن يشبه عملهم عمل الموظفين اليوم؛ فكأنه بهذا القرار منع العطاء عن هؤلاء .

٧ ـ عطاء الاطفال : يبدو من النصوص ان عمر بن عبدالعزيز قد عمم العطاء على كافة الاطفال وثبت سن العطاء خمسة عشر ، فيروى الواقدي عن سعيد بن مسلم بن بابك« سمعت عمر بن عبد العزيز يقول وهو خليفة اكتبوا لنا كل منفوس نفرض له » ويروى عن ثابت عن قيس « سمعت كتاب عمر بن عبد العزيز يقرأ علينا إرفعوا كل منفوس نفرض له »[2]

ويروي عبدالله بن نمير الهمداني ومحمد بن عبيد الطنافسي عن عبيدالله عن نافع عن ابن عمر انه « عرضني رسول الله (ص) في القتال يوم احد وانا ابن اربع عشرة سنة فلم يجزني ، فلما كان يوم الخندق عرضني وانا ابن خمسة عشرة سنة فاجازني ، فقدمت الى عمر ابن عبدالعزيز وهو يومئذ خليفة فحدثته بهذا الحديث ، فقال ان هذا الحد بين الكبير والصغير وكتب الى عماله ان يفرضوا لابن خمسة عشرة ويلحقوا مادون ذلك في العيال»[3]

ويروى عن ابي معشر عن نافع انه « كتب عمر بن عبدالعزيز وهو خليفة الى عماله في الآفاق ان لا يفرضوا لابن اربع عشرة سنة في العطاء ويفرضوا لابن خمس عشر في المقاتلة»[4]

اما مقدار عطاء الاطفال فيروي الواقدي عن ابيه « ذهبت بي حاضنتي الى ابي بكر بن حزم فوضع في يدي ديناراً وانا منفوس وولدت سنة المائة ، ثم كان قابل فاعطينا ديناراً آخر فكانا دينارين »[5]

اما عن العطاء بعد خلافة عمر بن عبدالعزيز فقد وردت اشارات قليلة؛ ففي زمن خلافة هشام

---

(١) ابن سعد ٥ / ٢٧٨ (٢) ابن سعد ٥ / ٢٠٥ (٣) ابن سعد ٤ـ٢/١٠٥
(٤) ابن سعد ٥ / ٢٥٨ مسند الشافعي ٣ / ١٢٧ (٥) ابن سعد ٥ /

جاء ذكر خبر لرجل من الانصار من بني حارثة كان مملقاً [1] ليس في ديوان ولاعطاء فقال لهشام بن عبدالملك « يا امير المؤمنين انا امرؤ من الانصار وقد بلغت هذه السن ولست في ديوان فان رأى امير المؤمنين ان يفرض لي فعل ، قال فاقبل عليه هشام فقال والله لا أفرض لك حتى مثل هذه الليلة من السنة المقبلة »[2]

ويروي ابن شبة عن عيسى بن عبدالله عن محمد بن عمر بن علي بن ابي طالب « ان هشاما لما خرج عليه زيد بن علي منع اهل مكة واهل المدينة اعطياتهم سنة ، ولما ولي الوليد بن يزيد كتب الى اهل المدينـة .

محرمكم ديوانكم وعطاؤكم	به يكتب الكتاب والكتب تطبع
ضمنت لكم إن لم تصابوا بمهجتي	بان سماء الضر عنكم ستقلع
سيوشك الحاق بكم وزيادة	واعطية تأتي تباعا فتشفع [3]

ويروي الزبير بن بكار عن عمه عن ايوب بن عبايه انه « قدم نصيب على عبد الوحد النصري وهو امير المدينة بفرض من امير المؤمنين يضعه في قومه من بني ضمره فادخلهم عليه ليفرض لهم وفيهم اربعة لم يحتلموا فردهم النصري.. وهو مالك للامر وله فيه سلطان» (ثم فرض لهم بعد أن اقتنع انهم بلغوا الحلم) [4]

العطاء في العصر العباسي :

ولما ولي العباسيون الخلافة ، أولوا اقليم الحجاز عناية خاصة ، فكان الخليفة يولي عليه اخص اقاربه ، واهتموا بامر الحج . وقد بذل الخلفاء العباسيون الاولون جهوداً كبيرة للتقرب من اهل الحجاز وعلمائه ، وقربوهم في بلاطهم ، وولوا عدداً منهم القضاء ببغداد خاصة ، ولابد ان يهتم العباسيون الاولون وهم يسيرون على هذه السياسة ، بامر العطاء في الحجاز فيذكر الزبير بن بكار عن يحيى بن محمد عن ابي منصور عبدالرحمن بن صالح بن دينار مولى الخزاعيين انه « حج امير المؤمنين ابو جعفر المنصور وأعطى اشراف القرشيين الف دينار

(١) اغانى ١١/ ١٩٣ ومن المحتمل ان الكلمة يجب ان تكون (محلقا) والمحلق الذي يمحى اسمه من العطاء ، واصل ذلك ان يوضع على اسمه في الديوان حلقة تشير الى شطب اسمه . انظر البخاري : كتاب الديات الباب ٢٢ وانظر ايضاً مفاتيح العلوم للخوارزمي ص ٤٣ (٢) الاغاني ١١ / ١٩٣

(٣) الاغاني ٧ ,٢١ ـ ٢ انظر ايضاً الطبري ٢ / ١٧٥٤ مع تقديم وتأخير في الابيات واختلاف في رواية بعض الالفاظ (٤) الاغاني ١ / ٢٧٣ ـ ٥

لكل واحد منهم ولم يترك احداً من اهل المدينة الا اعطاه ، الا انه لم يبلغ بأحد ما بلغ بالاشراف ، فكان ممن اعطى الالف الدينار هشام بن عروة ، واعطى قواعد قريش صحاف الذهب والفضة وكساهن ، واعطى بالمدينة عطايا لم يعطها احد كان قبله » [١]

أما عن زمن المهدي فقد وردت نصوص فيها معلومات اوفى ، ولعل ذلك راجع الى ان المنصور حرم اهل المدينة ــ او معظمهم ــ لممالأتهم محمد النفس الزكيه ، فلما جاء المهدي اعادها عليهم ، فيروي الزبير بن بكار في ذلك قوله « واما المغيره بن خبيب فكان لطيفاً بامير المؤمنين المهدي ولاه عطاء اهل المدينة ، وكان يوليه القسوم ، واعطاه الف فريضة يضعها حيث شاء ففرضه مشهورة بالمدينة [٢]

ويروى الزبير بن بكار أيضاً عن يونس بن عبدالله بن سالم الخياط حيث قال أنه « لما اعطى امير المؤمنين المهدي المغيره بن خبيب الف فريضة يضعها حيث شاء جاءه ابو عبدالله بن سالم فقال له:

ألف تــدور على يد لممدح	ما سوق مادحه لديه بكاســد
الظن مني لو فرضت لواحــد	في الأعجمين خصصتني بالواحد

قال : فقال له المغيرة : أيهما احب اليك أفرض لك أو لابنك يونس ، قال انا شيخ كبير هامة اليوم أو غــد ، افرض لابني يونس ، قال ففرض لي في خمسين ديناراً ،قال فلما خرجت الاعطية الثلاثة على يدي أبي بكر بن عبد الله الزبيري في ولاية امير المؤمنين الرشيد قال لي خليفة هرثمة وخليفة ايوب بن ابي سميرة وهما يعرضان اهل ديوان العطاء : انت من هذيل وتراك قد كتبت مع آل الزبير فنردك الى فرائض هذيل ، خمسة عشر ديناراً ، فقال لهما أبو بكر بن عبد الله الزبيري انما جعلتما لتتبعا ولا تبتدعا ، امضياه واعطياه ، فأعطياه مئة وخمسين ديناراً » [٣] .

---

(١) الزبير بن بكار : جمهرة نسب قريش ٣٠٣/١ [رقم ٥٣١]
(٢) الزبير بن بكار : جمهرة نسب قريش ١٠٩ ، ٢١٤ انظر ايضاً مصعب الزبيري : نسب قريش ٢٤٢ ؛ الخطيب: تاريخ بغداد ١٩٤/١٣
(٣) جمهرة نسب قريش ١١٠ [٢١٥] انظر ايضاً الأغاني (٩٨/١٨)

ويروي الزبير ايضاً عن يحيى بن محمد انه قال « قسم أمير المؤمنين المهدي قسماً على يد المغيرة ابن خبيب سنة أربع وستين ومائة ، فأصاب مشيخة بني هاشم اكثرهم خمسة وستون ديناراً واقلهم خمسة واربعون ديناراً ، ومشيخة القريشيين اكثرهم خمسة واربعون ديناراً واقل القريشيين سبعة وعشرون ديناراً ، ومشيخة الانصار اكثرهم سبعة وعشرون ديناراً واقل الانصار سبعة عشر ديناراً ، والعرب اكثر من الموالي ولا ادري كم اعطوا ، ومشيخة الموالي خمسة عشر ديناراً واقل الموالي على الشبر : السداسي ستة دنانير ، والخماسي خمسة دنانير والرباعي اقلهم اربعة دنانير ، وكان عدد الناس الذين اكتتبوا ثمانين الف انسان ، قال وقال المغيرة بن خبيب ، ربما رأيت الانسان الهيء وقد قصر به نقيبه وكتبه في غير نظرائه فأعطيه من مالي حتى غرمت مالاً » [1] .

وينقل الزبير ايضاً عن يونس بن عبد الله بن سالم الخياط انه لما خرج هذا القسم جاء ابوه عبد الله بن سالم الى المغيرة بن خبيب فكلمه فقال المغيرة « فعل الله بك وفعل اذا اسلموا يافلان اذهب الى الذي يعطي القسم فقل له يعطه قسمه ، فأعطاه خمسة عشر ديناراً » [2] .

يتبين من هذه النصوص :

١ — ان المهدي اطلق العطاء لأهل المدينة وهذا يدل على ان اهل المدينة لم يكونوا في العطاء عند تولي المهدي الخلافة .

٢ — ان المهدي فرض الف فريضة جديدة لأهل المدينة . ومعنى هذا ان العطاء لم يكن عاماً لاهل المدينة كلهم ، فكان هناك مجال لتقديم فرائض جديدة . ومن البديهي ان الفرائض الجديدة لم تستوعب كافة من ليسوا في العطاء ولكنها مع ذلك كانت ذات اهمية خاصة .

---

(١) جمهرة نسب قريش ١١١ [٢١٦] انظر ايضاً الخطيب ١٣/١٩٤

(٢) نسب قريش ١١٢ [٢١٧]

٣ — ان الخليفة كان يخول امير المصر توزيع الفرائض كما يرى وبذلك يتيح له مجالا واسعاً من الحرية الشخصية على ان لايناقض ما تقرره الخطوط العامة لسياسة الدولة ، بل عليه ان يراعي هذه الخطوط في التوزيع .

٤ — قد يكون الفرد في العطاء ولا يكون إبنه في الديوان .

٥ — ان العطاء لايورث ، ولذلك فضل ابو عبد الله بن سالم ان تعطى الفريضة لابنه كي لايحرم منها بعد وفاته .

٦ — ان ترتيب الديوان قد لايطابق ترتيب الانساب ، فقد يكون الفرد مسجلاً في غير ديوان عشيرته .

٧ — ان العطاء يختلف باختلاف العشائر وان فرائض هذيل خمسة عشر ديناراً وفرائض آل الزبير خمسون ديناراً ، غير اننا لا نعلم فرائض العشائر الاخرى ، ولا ما اذا كانت هذه الفرائض عطاء ثابتاً ام منحاً مفردة لاتتكرر .

٨ — ان افراد العشيرة لايتساوون في العطاء ، فالمشيخة تأخذ اكثر من غيرها ، وان الفرق بين الحدين الأعلى والأدنى من العطاء واسع ، ولا نعلم تصنيف كل عشيرة وصنوفها فيما بين الحدين [١] والراجح ان الاكثرية تأخذ اقل العطاء .

٩ — ان بني هاشم يكونون وحدة عطاؤها اعلى الجميع ، يتلوهم عطاء قريش ثم الانصار ثم الموالي .

١٠ — ان للموالي تصنيف خاص لايقوم على الوحدات القبلية ، ولكن النص المار ذكره لايوضح أسسه .

١١ — ان النقيب هو الذي يتولى تصنيف الناس ، وبمقدوره التلاعب في التصنيف .

١٢ — ان عدد من كان في العطاء في المدينة يبلغ ثمانين الفاً .

١٣ — والراجح ان هذا العطاء هو غير الأموال التي كان يعطيها المهدي والتي رويت عنها

---

(١) لدينا معلومات عن اصناف العطاء بين حديه الادنى والاعلى في الامصار الاسلامية الاخرى (انظر كتابي التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة ص١٥١ـ١٥٥ اما في الحجاز فليست لدينا معلومات عنها .

الاخبار ، منها ما يرويه مصعب الزبيري بقوله« كان عبدالله بن المصعب بن ثابت في صحابة المهدي سنتين حين قدم المهدي المدينة ، وجلس للناس يعطيهم الاموال ، يعطي الرجل من قريش ثلاثمائة دينار ويكسوه سبعة اثواب » [١] .

وكذلك ما يرويه الاصفهاني ان ابن الموالي مدح المهدي، فأمر له بعشرة آلاف درهم وكسوة وامر صاحب الجاري بأن يجري له ولعياله في كل سنة ما يكفيهم والحقهم في شرف العطاء[٢]

اما في زمن الخليفة هارون الرشيد فقد اصاب اهل المدينة ثلاث اعطيات في سنة واحدة ، فيروي مصعب بن عبدالله الزبيري « قدم الرشيد مدينة الرسول (ص) ومعه ابناه محمد الامين وعبدالله المأمون فأعطى فيها العطاء ، وقسم في تلك السنة في رجالهم ونسائهم ثلاثة اعطية ، فكانت الثلاثة الأعطية التي قسمها فيهم الف الف وخمسين الف دينار ، وفرض في تلك السنة لخمسمائة من وجهاء موالي المدينة ، ففرض لبعضهم في الشرف، منهم يحيى بن مسكين وابن عثمان ومفراق مولى بني تميم »[٣] .

ويروي الجهشياري « ان الرشيد حج وحج معه يحيى والفضل وجعفر فلما صار بالمدينة جلس ومعه يحيى واعطى العطاء ، ثم جلس محمد من بعده ومعه الفضل بن يحيى فأعطاهم العطاء ، ثم جلس بعده عبد الله ومعه جعفر فأعطاهم العطاء ، فأعطوا في تلك السنة ثلاثة اعطية ، فكان اهل المدينة يسمون ذلك العام عام الثلاثة الاعطية ، ولم يروا مثل ذلك قط الا في ايام البرامكة » [٤] .

ويذكر مصعب الزبيري : « وكان ابو بكر بن عبد الله بن مصعب باب قريش ومدرها شرفاً وبياناً وجاهاً وابهة وحدباً عليها وبراً بها وحسن اثر عندها ، واستعمله امير المومنين هارون الرشيد على المدينة فاقام عامله عليها اثنتي عشرة سنة وثلاثة اشهر واحد عشر يوماً ،

---

(١) مصعب الزبيري : نسب قريش ٢٤٢ (٢) الاغاني ٣/٢٩٩

(٣) الطبري ٣/٧٦٣

(٤) الجهشياري · الوزراء والكتاب ٢٢١ ـ ٢ طبعة مصطفى السقا

وكان امير المؤمنين الرشيد به معجباً واليه مفوضاً ، وكان عنـده وجيهاً اثيراً ، وأخرج لاهل المدينة على يديـه نصف عطاء وكسوة وقسماً في سنة ١٨١ ه وأخرج على يديه ثلاثة اعطية وكسوة فاخرة في سنة ١٨٦ ه .

قال فاخبرني عمران بن محمد بن مصعب بن ثابت قال ارسلني ابو بكر بن عبدالله اقبض ثلاثة اعطية وقد نزلوا ببيت مال امير المؤمنين الرشيد دار عائشة الصغرى ، فقبضت منها ثلاثة اعطية ، وذلك الف الف دينار ومائتا الف دينار ، كل عطاء اربعمائة الف دينار ، وأخرج على يده في سنة ١٨٨ ه نصف عطاء وكسوة وقسما كثيراً » [١] .

ويروي الزبير بن بكار عن يونس الخيـاط ان المغيرة بن خبيب فرض ليونس بن عبد الله بن سالم في خمسين ديناراً ، فلما خرجت الاعطية الثلاثة في زمن الرشيد على يدي بكار بن عبد الله قال لي خليفته وخليفة ايوب بن ابي سمير وهما يعرضان اهل ديوان العطاء انت من هذيل ونراك قد صرت من آل الزبير ، فنردك الى فرائض هذيل خمسة عشر دينار فقال لهما بكار انما جعلتما لتتبعا ولا تبتدعا امضياه فاعطياه مائة وخمسين دينار [٢] .

ان النص الذي نقله الزبير بن بكار عن عمه مصعب الزبيري يبين الامور التالية :

١ ـ ان اهل المدينة اعطوا نصف كسوة وقسماً في سنتي ١٨١ ، ١٨٨ ه .

٢ ـ انهم اعطوا في سـنة ١٨٦ ه ثلاثة اعطية ، ولعلها هي التي اشار اليها الجهشياري .

٣ ـ أن مجموع العطاء يبلغ اربعمائة الف دينار ، وان العطاء اصبح يقدر بالدنانير .

٤ ـ غير انه لا يذكر هل ان النصف الثاني من العطاء اعطي فيما بعد ام شطب ولا ما اذا كانت الاعطيات الثلاثة مقابل سنوات حـذف فيها العطاء ، ولا يذكر الاحوال في السنوات الاخرى ، وهل اعطى فيها العطاء .

---

(١) الزبير بن بكار : جمهرة نسب قريش ١٦٣ [٣٠٥ ـ ٦]

(٢) الاغاني ١٨/١٨٥

٥ ـ ويبين نص الزبير بن بكار ان فرائض هذيل خمسة عشر ديناراً ، وفرائض قريش ١٥٠ ديناراً .

٦ ـ اما نص الجهشياري فيشير الى ان توزيع العطاء كان على يد البرامكة .

هذا ولم يرد في المصادر ذكر للعطاء في الحجاز بعد عهد الرشيد ، مما يدل على توقفه ، الاانا لا نعلم متى تم هذا التوقف .

عطاء الموالي

لقد بشر الرسول بالاسلام في مكه ، وثبت دعائم دولة الاسلام في المدينة ولم يرتفع الى الرفيق الاعلى الا والاسلام قد عم معظم ارجاء الجزيرة ، فلما ولي ابو بكر الخلافة وقضى على الردة كان الاسلام اودولته سائدين الجزيرة التي اصبحت قاعدة الفتوح واهلها يكونون جيش الاسلام ومادته ، فكان الاسلام في هذه الفترة المبكرة لا يزال مقصوراً على العرب ، حيث اصبح العرب كلهم في الجزيرة تقريباً مسلمين ، كما ان الاسلام لم يكن قد بدأ بالانتشار خارجها ،الى ان بدأت الفتوح واتسعت دولة الاسلام، فليس من الغرابة ان يحمل العرب اعباء الفتوح وتوسيع الدولة ونشر الدين ، وان يكون العطاء موزعاً بينهم .

غير أن الطبيعة العالمية للاسلام جلبت اليه منذ ايام الرسول وخلافة ابي بكر عدداً من غير العرب الذين كانت الدولة والمجتمع ينظران اليهم كمسلمين ، وبسبب من ذلك ومن مقتضيات الظروف ادخل عدد من غير العرب في العطاء فيما بعد .

فقد ذكرت المصادر عدة روايات ان عمر فرض للموالي الذين اشتركوا في وقعة بدر المقدار الذي فرضه للمهاجرين والانصار [١] .

ويروي ابن سعد ايضاً ان عمر فرض للناس على منازلهم وقراءاتهم للقرآن وجهادهم ، ثم جعل من بقي من الناس باباً واحداً فالحق من جاءهم من المسلمين بالمدينة في ٢٥ ديناراً لكل رجل وفرض للمحررين معهم [٢] وقد اشارت بعض المصادر الى انه فرض للهرمزان

---

(١) ابن سعد ٣ـ١/٢١٣ ، ٢١٩ انظر ايضاً الاموال ٥٠٢ البدء والتاريخ ١٦٨

(٢) ابن سعد ٣ـ١/٢١٥

الفين[1]، غير أن هذا الفرض الاخير غير اعتيادي وقد املته ظروف خاصة ، ويروي سيف عن عاصم بن سليمان عن عامر الشعبي ، ان عمر كان يجعل لكل نفس منفوسة من اهل الفيء طيلة شهر رمضان درهما في اليوم[2] .

ان ادخال هؤلاء الموالي في العطاء منسجم مع طبيعة الاسلام العالمية التي تشبع بها المسلمون الاوائل وعلى رأسهم الخلفاء ، ومما لا شك فيه ان عدد الموالي في هذا الوقت المبكر كان قليلا ، لان الاسلام لا يزال في نطاق الجزيره واهلها عرب ، وقاعدته المدينة التي نظم عمر العطاء لاهلها .

ولكن تكوين الدولة الاسلامية وتوسعها رافقه تزايد هجرة الاعاجم الى المدينة بسبب الحرية التي اتبعتها الدولة ، ولزوال الحواجز المعيقة للهجرة وتوسع الحياة الاقتصادية في الحجاز ، لاشك انه لم يدخل الاعاجم والموالي كافة في العطاء في المدينة ، الا ان الاحوال الخاصة القائمة فيها والتي نرجو ان نوضحها في مقال مستقل ، قضت باستخدام الموالي وادخال بعضهم في العطاء ، بالرغم من نظرة الانتقاص التي كان ينظرها المجتمع العربي اليهم في المدينة[3] .

ففي العهد الاموي روى ابن سعد ان محمد بن الحنفية زار عبد الملك ، فوعده عبد الملك ان يقضى دينه وان يصل رحمه وامره ان يرفع حوائجه ، فرفع محمد دينه وحوائجه وفرائضه لولده ولغيرهم ومواليه فاجابه عبد الملك الى ذلك ، وتعسر عليه في الموالي ان يفرض لهم ، والح عليه محمد ففرض لهم فقصر بهم فكلمه فرفع فرائضهم فلم يبق له حاجة الا قضاها واستأذنه في الانصراف فاذن له[4] .

يتبين من هذا النص ان عبد الملك وافق بعد تلكؤ ، على ان يفرض للموالي كغيرهم ، ولعل ابن الحنفية لم يلح الا وهو يعلم ان هذا ممكن ، لان عبد الملك لا يعقل ان يوافق

---

(١) ابن سعد ٦٠/٥ (٢) الطبري ٢٨٠٤/١

(٣) انظر كتاب « التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة » وخاصة ص ٩٩

(٤) ابن سعد ٨٣/٥

على منح موالي ابن الحنفية العطاء دون بقيـــة الموالي .

ويروي الواقـدي انه عندما ثار عبدالله بن الزبير في مكة ، كان والي المدينـة الاموي عمرو الاشدق ارسل عمرو بن الزبير « في اربعـمائة من الجند وقوم من موالي بني اميـة وقوم من غير اهل الديوان » [1] .

ويروى محمد بن مصعب القرقساني عن ابي بكر بن ابي مريم « ان عمر بن عبد العزيز جعل العرب والموالي في الرزق والكسوة والمعونة والعطاء سواء ، غير انه جعل فريضة المولى المعتق خمسة وعشرين ديناراً [2] .

ان هذا النص يبين ما كان يعطى للناس ، وينص صراحة على ان الموالى والعرب كانوا متساوين في العطاء وفي عدة امور اخرى، ماعدا الفريضة التى كانت للمولى المعتق خمسة وعشرين ديناراً ، الا ان النص لايذكر مقدار فريضة العرب او فريضة الاصناف الاخرى من الموالي .

ويروى مصعب الزبيري ان الرشيد لما قـدم المدينـــة وقسم في اهلها ثلاثة اعطية « فرض في تلك السنة لخمسمائة من وجوه موالى المدينة ، ففرض لبعضهم في الشرف منهم يحيى بن مسكين وابن عثمان ومخراق مولى بني تميم وكان يقرأ القرآن بالمدينة » [3] .

اما العبيد فان الشافعي يذكر « ان أبا بكر كان يسوى بين الحر والعبد ، ولم يفضل بين احد بسابقة ولا نسب ، ثم قسـم عمر فألغى العبيد وفضل بالنسب والسابقة ، ثم قسـم عليّ فألغى العبيد وسوى بين الناس [4] » .

لاريب ان تسوية أبي بكر بين الحر والعبد في العطاء ترجع الى قلة مقدار العطاء والى قلة العبيد الذين كان معظمهم ممن ساهموا في بناء دولة الاسلام في المراحل الاولى ؛ اما عدم ادخال عمر بن الخطاب العبيد في العطاء فيرجع الى انه بعد الفتوح تزايد في المدينـة عدد العبيد الذين لم يساهموا في تكوين دولة الاسـلام. ويذكر ابن سعد عدة نصوص تؤيد عدم ادخال

(١) انساب الاشراف ٤ـ٢/٢٥ (٢) ابن سعد ٥/٢٧٧ (٣) الطبري ٣/٧٦٣
(٤) الام ١/١٣٤

عمر العبيد في العطاء [1] .

غير ان الخليفة عمر بن الخطاب « كان يرزق الاماء والحبل [2] » وقــد أمر للارقاء « بجريبين جريبين [3] » .

اما اللقطاء، وهم يعتبرون في الاسلام احراراً ، فقد ادخلهم عمر في العطاء ، فيروي ابن سعد ان عمر « كان اذا أتى باللقيط فرض له مائة درهم وفرض له رزقاً يأخذه وليه كل شهر ما يصلحه ، ثم ينقله من سنة الى سنة ، وكان يوصي بهم ويجعل رضاعهم ونفقتهم من بيت المال [4] » ويروى ايضاً عن سنين أبي جميلة « وجدت منبوذاً على عهد عمر فذكره عريفي له ، فأرسل اليّ فدعاني فقال لي هو حر وولاؤه لك وعلينا رضاعه [5] » ويقول اليعقوبي ان عمر أمر ان تـكون نفقات اولاد اللقط ورضاعهم من بيت المال [6] .

البعث :

لقد كان العطاء يدفع للمقاتلة على ان يشاركوا في القتال عند ما تطلب اليهم الدولة ذلك . ومن المعلوم ان اهل المدينة كونوا الجيش الذي قاتل في سبيل الاسلام في زمن الرسول(ص) كما كانوا أساس الجيش الاسلامي الذي قضى على حركات الردة وأمّن سـيادة الاسلام على الجزيرة ، وقد ساهم عدد كبير من اهل المدينة في الفتوح الاسلامية في عهد الخليفة عمر ابن الخطاب وبقية الخلفاء .

غير ان اتساع الفتوح وازدياد عدد عرب الجزيرة المنضمين الى الجيش الاســلامي دفع الخليفــة عمر بن الخطاب الى تمصير الامصار وجعل كلا منها قاعــدة يقيم فيها دائمياً الجيش الاسلامي الذي يقاتل في الجبهة التي فيها مصره ، وبذلك اصبح واجب القتال ملقى

---

(1) انظر ابن سعد ٣ - ٢١٥/١ ، ٢١٨
(2) ابن سعد ١٠٤/٦ عن عياض الاشعري
(3) ابن سعد ١٠٤/٦
(4) ابن سعد ٣ - ٢١٤/١
(5) ابن سعد ٤٥/٥
(6) التاريخ ١٧٠/٢

بالدرجة الاولى على اهل الامصار ، ولم يعد مقصوراً على اهل المدينة الذين كان عليهم تلبية دعوة الدولة عند ما تضرب عليهم البعث ، اي عند ما تطلب منهم تقديم مقاتلة للمشاركة في الحروب . وقد ذكرت المصادر عدداً قليلا من البعوث التى فرضت على اهل المدينة .

١ ـ فيروي اليعقوبي ان الوليد بن عبد الملك ، ضرب البعث على اهل المدينة وكتب الى عمر بن عبد العزيز الذي كان واليه على المدينة « فأخرج منهم الفي رجل [١] » .

ويذكر الطبري في رواية عن مخرمة بن سليمان ان الوليد في سنة ٨٨ هـ « ضرب عليهم بعث الفين ، وانهم تجاعلوا ، فخرج الف وخمسمائة وتخلف خمسمائة ، فغزوا الصائفة مع مسلمة والعباس وهم على الجيش وانهم شتوا بطوانه وافتتحوها » [٢] .

٢ ـ وفي خلافة هشام بن عبد الملك يروي الواقدي عن افلح وخالد بن القاسم انه « صلى هشام بن عبد الملك على سالم بن عبد الله بالبقيع لكثرة الناس ، فلما رأى هشام كثرتهم بالبقيع قال لابراهيم بن هشام المخزومي اضرب على الناس بعث اربعة آلاف فسمي عام الاربعة آلاف ، فكان الناس اذا دخلوا الصائفة خرج اربعة آلاف من المدينة الى السواحل فكانوا هنالك الى انصراف الناس وخروجهم من الصائفة [٣] » .

ويتبين من هذا ان هذا البعث اصبح في زمن هشام سنوياً غير اننا لا نعلم هل استمر ذلك بعده ، كما يتبين منه ان اهل المدينة كانوا يقيمون لحماية السواحل في المؤخرة ، فعبء القتال عليهم اخف منه على اهل الشام .

٣ ـ وفي زمن ولاية عبد الواحد النصري هجم حمزة الخارجي على الحجاز فذهب عبد الواحد « حتى دخل المدينة فدعا بالديوان فضرب على الناس البعث وزادهم في العطاء عشرة عشرة » [٤]

٤ ـ ويروي الطبري بسند عن محمد بن عبد الرحمن بن نوفل الاسدي انه قطع على اهل

---

(١) التاريخ ٢/٣٣٩ (٢) الطبري ٢/١١٩٢

(٣) ابن سعد ٥/١٤٨ ـ ٩ انظر ايضاً الطبري ٢/١٤٧٢ السخاوي: التحفة اللطيفة ٢/٢٩ [١٣٩٩]

(٤) الطبري ٢/١٩٨٣ الاغاني ٢٠/١٠٠

المدينة بعث الى اليمن فاكتتبت فيه فلقيت عكرمة مولى ابن عباس فنهاني عن ذلك اشد النهي»[1] غير اننا لا نعلم الزمن الذي ضرب فيه هذا البعث .

الطوى والجعائل والبدائل :

لقد كان على المقاتل ان يذهب الى البعث المقرر عليه الذهاب اليه ، غير انه بامكانه ان يقوم بالطوى وهو على ما ينقل مالك عن أبي لهيعة عن يحيى بن سعيد انه « قال في الطوى لو أن رجلاً قال لرجل خذ بعثي وآخذ بعثك وأزيدك ديناراً أو بعيراً أو شيئاً فلا بأس بذلك، وقال الليث مثله، وعن ابن عباس انه كان يقول لا بأس بالطوى من ماحوز الى ماحوز اذا ضمنه انسان »[2] . ويروي ابن وهب عن عبد الرحمن بن شريح انه قال« كان يكره من الطوى ان يعقد الرجلان الطوى قبل ان يكتبا في البعثين اللذين يتطاويان فيهما ، وذلك ان يقول الرجل قبل الطوى اكتتب في بعث كذا وكذا وانا اكتتب في بعث كذا وكذا ثم يعتقدان الطوى على ذلك ، واما الطوى بعد الكتبة فلم اسمع احداً ينكر ذلك الا الرجل الذي يقف نفسه ينتقل من ماحوز الى ماحوز التماس الزيادة في الجعل »[3] .

ان اعطاء الدولة العطاء للمقاتلة يخولها قانوناً حق ضرب البعث عليهم والزامهم الاشتراك في القتال . غير ان الدولة عملياً كانت لا تشرك كافة المقاتلة من اهل العطاء في البعوث ، بل تقتصر على فرضه على عدد محدود تقدره ، والراجح ان اشتراك المرء في القتال يتم دورياً ، اي يفرض على كل شخص ان يشترك في بعث واحد وليس في كل البعوث ، فاذا حدث بعث آخر ، فانه يشترك في البعث الجديد من لم يذهب في البعث السابق . وبامكان من يفرض عليه البعث ان يتجاعل، اي ان « يعطى رجلا آخر شيئاً ليخرج مكانه او يدفع المقيم الى الغازي شيئاً فيقيم الغازي ويخرج هو »[4]

---

(١) تفسير الطبري ٩/١٠٤ [١٠٢٦٢] تحقيق محمد شاكر

(٢) المدونة ٣/٤٥ (طبعة الساسي) (٣) المدونة ٣/٤٥

(٤) لسان العرب مادة (جعل) وانظر البخاري كتاب الجهاد باب الجعائل والحملان في سبيل الله ، وانظر ايضاً المدونة ٣ / ٤٥

« وقد يكتب البعث على الغزاة فيخرج من الاربعة والخمسة رجل واحد ويجعل له جعل »[1] فالجعل في هذا التعريف هو المبلغ الذي يدفع لمن يتطوع بتلبية الدعوة ويشترك في البعث مقابل جعل يأخذه من عطاء من لا يشارك في البعث . ويذكر مالك انه « لم يزل الناس يتجاعلون بالمدينة عندنا كانوا يتجاعلون ، يجعل القاعد للخارج .. بهذا مضى امر الناس »[2]

وتكون الجعائل بين اهل الديوان ، اي الذين في العطاء ، وقد جوز مالك لاهل العطاء التجاعل « لانه مباعث مختلفة ، وانما اعطوا اعطياتهم على هذا وما اشبهه ، فاهل الديوان عندي مخالفون لمن سواهم ، قال والذي يؤاجر نفسه في الغزو ، إن ذلك لا يجوز في قول مالك ، واما اهل الديوان فيما بينهم فليست تلك اجارة ، انما تلك جعائل ، لان سد الثغور عليهم ، وبهذا مضى امر الناس »[3]

وقد ذكر الطبري ان ابا جعفر المنصور كتب الى محمد بن خالد والي المدينة بكشف المدينة واعراضها « فامر محمد بن خالد اهل الديوان ان يتجاعلوا لمن يخرج ، فتجاعلوا رباع الفاخري المضحك ، وكان يداين الناس بالف دينار ، فهلكت وتويت »[4]

وبامكان من يضرب عليه البعث الا يذهب الى القتال مع الاحتفاظ بحقه في العطاء وذلك بان يرسل عنه بديلاً من غير اهل العطاء لقاء اجر يدفعه للبديل. وقد ورد ذكر استخدام البدلاء بكثرة في بعض الحروب الداخلية ، فيروى ابو مخنف ان عبدالله بن الزبير لما ثار في الحجاز ارسل الخليفة يزيد عمرو بن سعيد الاشدق الى المدينة ، فجهز عمرو جيشاً ضده « وكان اكثر الجيش بدلاء من العطاء وجلهم يهوون ابن الزبير »[5]

ومن المحتمل ان هؤلاء البدلاء او معظمهم ممن ليس لهم ديوان ، ويسمون الروادف

---

(١) لسان العرب مادة (جعل) — (٢) المدونة ٣ / ٤٤

(٣) المدونة ٣ / ٤٣ — ٤٤ — (٤) الطبري ٣ / ١٦٢

(٥) انساب الاشراف ٤ — ٢ / ٣٤

وقد ذكر ابن قتيبة في شرحه البيت التالي :

اذا قربت للسوق خلف بعضها　　　　كما خلفت يوم العداد الروادف

« العداد يقول اذا عادهم قوم فجاؤوا للعطاء خلفت الروادف وهم الاتباع الذين يجيئون رادف قوم اي ليس لهم ديوان » [1]

لقد كان العطاء يؤمن لمن يأخذه مورداً يكفي لحياة معاشية طيبة ، الامر الذي كان يدفع الناس الى التشبث بادخالهم فيه ، غير ان بعض الناس كان يرغب عن العطاء اما تعبيراً عن استيائهم من الدولة ، او تحاشياً للالتزامات المفروضة على من يأخذ العطاء ، وقد اشارت المصادر الى عدد ممن رفضوا العطاء اوابوا ان يسجلوا في الديوان ، فيروي ابن سعد بسند عن عروة بن الزبير انه لما قتل عمر محا الزبير بن العوام نفسه من الديوان[2] . ويروى ايضاً ان عبدالله بن مسعود اوصى الزبير وقد كان عثمان حرمه عطاءه سنتين فاتاه الزبير فقال ان عياله احوج اليه من بيت المال فاعطاه عطاؤه عشرين الفاً[3] ويروى كذلك انه « كان لسعيد بن المسيب في بيت المال بضعة وثلاثون الفاً عطاءه فكان يدعى اليها فيأبى ويقول لا حاجة لي فيها حتى يحكم الله بيني وبني مروان »[4]

ولما فرض عبدالواحد النصري العطاء لاهل المدينة على اثر تهديد حمزة الخارجي قال انس بن عياض « كنت فيمن اكتتب ثم محوت اسمى » [5]

ويروي ابن سعد بسند عن ابان بن صالح بن عمير انه دخل على عمر بن عبدالعزيز « فقال له أفي ديوان انت ؟ قال قد كنت اكره ذلك مع غيرك فاما معك فلا ابالي ، ففرض له » [6]

---

(١) ابن قتيبة : المعاني الكبير ١ / ٥٠١

(٢) ابن سعد ٣ ـ ١ / ٧٥ انظر ايضاً تهذيب ابن عساكر ٥ / ٣٦٣

(٣) ابن سعد ٣ ـ ١ / ١١٤ ويذكر ابن سعد رواية اخرى ان المقدار المتجمع من عطاء ابن مسعود كان خمسة عشر الف درهم (٣ ـ ١ / ١١٣

(٤) ابن سعد ٥ / ٩٥

(٥) الطبري ٢ / ١٩٨٣

(٦) ابن سعد ٦ / ٢٣٤

غير ان هذه النماذج لا تمثل موقف كافة المسلمين الذين تروى نصوص سرور كثير منهم بالعطاء واعتمادهم عليه ورغبتهم فيه فيروى « ولاحدهم كان اشد فرحاً بالبلاء من احدكم بالعطاء » [1]

ويروى الطبري ان مسلم بن عقبة هدد اهل الشام في موقعة الحرة وقال لهم « والله ما جزاؤكم عليه الا أن تحرموا العطاء وان تجمروا في اقاصي الثغور » [2]

ولما ظهر الاستياء على ولاة عثمان جمعهم ثم ردهم على اعمالهم وامرهم بالتضييق على من قبلهم وامرهم بتجمير الناس في البعوث وعزم على تحريم اعطياتهم ليطيعوه ويحتاجوا اليه[3].

ويبدو ان اكثر الناس تحاشياً من العطاء كانوا التجار وقد ذكرنا من قبل روايات في طلب الخليفة عمر بن عبد العزيز من واليه على المدينة عدم فرض العطاء للتجار ، لان التجارة تستغرق وقت التاجر وتؤمن له مورداً يغنيه عن العطاء ، وذكرنا ان طلب الخليفة هذا لم يكن بدعة جديدة ، بل تأكيداً على ممارسة قديمة دافعها ان العطاء للمقاتلة وان التجار لا تقاتل بل تفضل الاعمال التجارية [4] . وقد استمر هذا التقليد حتى العصر العباسي ، إذ يروى ان بني سحبل بن محمد بن ابي يحيى « ولد لهم اولاد وكانوا تجاراً ، فلما قدم عبدالصمد ابن علي والياً على المدينة بعث اليهم لولائهم ، فعرض عليهم ما قبله بها فقالوا اصلح الله الامير نحن قوم تجار ولا حاجة لنا بالدخول في عمل السلطان فاعفنا منه فأعفاهم » [5] .

الرزق :

لقد كانت توزع على اهل المدينة ايضاً مواد غذائية ، تسمى منذ عهد عمر بن الخطاب

---

(١) ابن سعد ٢ ـ ٢ / ١٢ (٢) الطبري ٢ / ٤١٤

(٣) مسكوية تجارب الامم ٤٧٦ (طبعة كايتانى)

(٤) انظر ص ٦٠ ـ ٦١

(٥) ابن سعد ٥ ـ ٣٠٦

الرزق . فيروي ابن سعد « واتخذ عمر دار الرقيق وقال بعضهم الدقيق ، فجعل فيها الدقيق والسويق والتمر والزبيب وما يحتاج اليه يعين به المنقطع به والضيف ينزل بعمر ، ووضع عمر في طريق السبل ما بين مكة والمدينة ما يصلح من ينقطع به ويحمل من ماء الى ماء »[1]

ويروى ايضاً ان « عمر خرج يوماً حتى أتى المنبر ، وقد كان ، اشتكى فنعت له عسل وفي بيت المال عكة »[2] . ويروي البلاذري بسند عن الحسن « ادركت عثمان على ما نقموا منه وما يأتي على الناس يوم الا وهم ينالون فيه خيراً ، ويقال اغدوا على اعطياتكم فيغدون فيأخذونها ويقال اغدوا على كسوتكم فيأخذونها حتى لربما اعطوا العسل والسمن ، فالاعطيات دارّة والعدو مقموع وذات البين صلح »[3] . ويروي الطبري عن الشعبي ان عثمان زاد على الارزاق التي وضعها عمر فوضع طعام رمضان فقال للمتعبد الذي يتخلف في المسجد وابن السبيل والمعترين بالناس في رمضان[4] .

يذكر ابن سعد بسند عن حارثه بن مضرب ان عمر امر بجريب من طعام فعجن ثم خبز ثم ثرد ، ثم دعا عليه ثلاثين رجلاً فاكلوا منه ، ثم فعل في العشاء مثل ذلك ثم قال يكفي الرجل جريبان كل شهر ، فرزق الناس جريبين كل شهر المرأة والرجل والمملوك جريبين جريبين في كل شهر »[5] ويوضح هذا النص ان عمر قدر توزيع الحبوب على اساس قابلية الفرد الاستهلاكية منه ، وانه كان يوزعه على الناس بالتساوي .

غير ان المقدار الذي كان يوزع على الناس لم يبق ثابتاً فان عثمان عند ما ولى الخلافة « وسع عليهم في القوت والكسوة »[6]

ويبدو ان مقدار ما كان يوزع على الناس من الرزق لم يبق ثابتاً ، بل تعرض

---

(١) ابن سعد ٣ / ٢٠٣

(٢) ابن سعد ٣ / ١٩٨

(٣) انساب الاشراف ٥/ ١٠٠

(٤) الطبري ١ / ٢٨٠٤

(٥) ابن سعد ٣ ـ ١ / ٢١٩ ـ ٢٠

(٦) ابن سعد ٢ ـ ١ / ٢١١

لتبدلات غير قليلة يمكن استنتاجها من التبدلات التي حدثت في المكاييل ،فيذكر الجاحظ « والامراء تتحبب الى الرعية بزيادة المكاييل ، ولو كان المذهب في الزيادة في الاوزان كالمذهب في الزيادة في المكاييل ما قصروا ، كما سأل الاحنف عمر بن الخطاب الزيادة في المكاييل ، ولذلك اختلفت اسماء المكاييل كالزيادي والفالج والخالدي حتى صرنا الى هذا الملجم اليوم » [1] ولا بد ان التحبب الذى يشير اليه الجاحظ راجع الى استفادة الرعية من زيادة المكاييل وخاصة في انصبتهم من الرزق الذي توزعه الدولة .

وقد تعرضت المكاييل في الحجاز في العهود الاسلامية الاولى الى تبدلات تشبه ما اشار الجاحظ الى حدوثه في العراق ، وقد اشار الفقهاء والرواة منذ القرن الثاني الهجري الى بعض التبدبلات في المكاييل التي لها اهمية اساسية في كثير من الامور الشرعية كتقدير كمية ماء الوضوء وزكاة الفطر ونصاب الزكاة [2] ، فيذكر أبن سعد ان مروان بن الحكم عند توليه المدينة في خلافة معاوية « جمع الصيعان فعاير بينها حتى اخذ أعدلها فأمر ان يكال به فقيل صاع مروان، وليست بصاع مروان انما هى صاع رسول الله ولكن مروان عاير بينها حتى قام الكيل على أعدلها » [3]

ويروى الشافعي ان معاوية لما قدم الى المدينة وهو خليفة قرر ان يعدل المكاييل فقال « .. اني ارى مدين من سمراء الشام تعدل صاعاً من تمر فاخذ الناس بذلك » [4]

---

(١) البيان والتبيين ١/ ٢٠٦

(٢) انظر فيذلك مقال « اختلاف العراقيين والمدنيين فى تقدير الصاع النبوي » للدكتورعبدالمحسن الحسيني . المنشور في مجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية مجلد ١٦ سنة ١٩٦٢ ص ١٢٩ – ١٨٣ ، وانظر في اختلاف المكاييل الاسلامية : Hinz . Islamischen wegen

ويذكر المقدسي « ان الصاع الذي قدره عمر بمشهد الصحابة وكان يكفر به ايمانه فهو ثمانية ارطال الا ان سعيد بن العاص رده الى خمسة وثلث ، الا ترى الى قول الراجز :

ياويلنا قد ذهب الوليد وجاءنا مجوعاً سعيد ينقص في الصاع ولا يزيد »

(احسن التقاسيم ٩٨ وقد ذكر هذا الرجز ايضاً في البيان والتبيين ٢٠٦) ومم ان هذا التبدل حدث في الكوفة ، الا انه يحتمل حدوثه في الحجاز ايضاً .وانظر ايضاً الاموال ١٥٦٦ – ١٦١١

(٣) ابن سعد ٥ / ٣٠ (٤) مسند الشافعي ١ / ٢٥٢

وواضح من نص ابن سعد ان المكاييل اصبحت متباينة في الحجاز في زمن معاوية لدرجة اضطر معها واليه على المدينة مروان ان يعاير بينها ويأخذ اعدلها .

وفي خلافة عبد الملك بن مروان اعيد النظر في المكاييل واستقر الرأي على مد هشام « وكان هشام بن اسماعيل من وجوه قريش ، ولاه عبدالملك بن مروان المدينة وكان مسوداً في ولايته .. ووقّت اهل المدينة بصاع هشام ، يعنون هشام بن اسماعيل » [١] ، « ومدّ هشام مد وثلث بمد النبي أومد ونصف [٢] » .

والراجح أن تبديل المكاييل كان له تأثير في مقدار الرزق المخصص للأفراد ، غير ان المصادر لم توضح لنا العلاقة بين هذه التبديلات والارزاق .

ان النص الذي نقلناه عن ابن سعد (٣ ـ ١/٢١٩ ـ ٢٠) يبين ان عمر وزع الارزاق بالتساوي ، غير ان الواقدي يروي عن أفلح بن حميد انه « فضل عمر بن الخطاب بين الناس في طعام الجار »[٣]. فاذا صح ان التفاضل تم منذ زمن عمر ، فلا بد انه حدثت بعده تفاضلات اخرى أثارت استياء الناس فلما جاء عمر بن العزيز قرر التسوية في الرزق الذي يفرضه للناس . فيروي الواقدي عن محمد بن هلال : « سوى عمر بن عبد العزيز بين الناس في طعام الجار ، وكان اكثر ما يكون طعام الجار اربعة أرادب ونصف لكل انسان » ويروي عن افلح بن حميد : « انما سوى عمر بن عبدالعزيز بين من فرض له في طعام الجار ، واما من كان له شيء قبل ذلك فانه كان يأخذه » ويروى بسند عن ابراهيم بن يحيى « كان لي في طعام الجار عشرون اردباً ، فلما استخلف عمر اقرت وسوّى بين من فرض له من اهل بيتي »[٤] . غير اننا لا نعلم مراحل وأسباب ونتائج وآثار التطورات التي حدثت على الارزاق من زمن عمر ابن الخطاب الى عهد عمر بن عبدالعزيز ، كما لا نعلم مقدار الرزق الذي قرره عمر بن عبدالعزيز .

لقد كان الرزق يسمى طعام الجار [٥] . وترجع هذه التسمية الى ان الحبوب التي كانت

---

(١) مصعب الزبيري : نسب قريش ٣٢٨

(٢) الام ٢ / ١٥٩ ، ويذكر ابن سعد ان صاع النبي مد ونصف بمد هشام (٨ / ٣٦١)

(٣) ابن سعد ٢٥٥/٥ (٤) ابن سعد ٢٥٥/٥ ـ ٦

(٥) ابن سعد ٢٥٥/٥ اغاني ١٠٤/١٣

ترد من مصر تخزن في ميناء الجار قبل توزيعها على اهل المدينة ، ويذكر ابن سعد ان عمر «هو أول من حمل الطعام من مصر في البحر حتى ورد الجار ثم حمل من الجار الى المدينة»[1].

ويقدم اليعقوبي معلومات أوسع تفصيلا حيث يقول« وكتب عمر الى عمرو بن العاص ان يحمل طعاماً في البحر الى المدينة يكفي عامة المسلمين حتى يصير به الى ساحل الجار فحمل طعاماً الى القلزم ثم حمله في البحر في عشرين مركباً ، في المركب ثلاثة آلاف أردب وأقل واكثر حتى وافى الجار ، وبلغ عمر قدومها فخرج ومعه اصحاب رسول الله حتى قدم الجار فنظر السفن ، ثم وكّل من قبض ذلك الطعام هنالك ، وبنى قصرين جعل ذلك الطعام فيها ، ثم أمر زيد بن ثابت ان يكتب الناس على منازلهم وامره ان يكتب لهم صكاً كاً من قراطيس ثم يختم اسافلها فكان أول من صك وختم اسفل الصكاك »[2].

يتبين من هذا النص :

١ ـ ان المدينة اعتمدت بالدرجة الاولى على منتوجات مصر في الحصول على الرزق .

٢ ـ ان أول شحنة ارسلت من مصر كان مقدارها حوالي ٢٠ × ٣٠٠٠ = ٦٠ الف اردب تقريباً .

٣ ـ ان هذه الشحنة كانت لسد حاجة عامة المسلمين ، واذا افترضنا ان عمر كان يعطي كل فرد اربعة ارادب ، فان عدد من يأخذ الرزق من اهل المدينة كان يبلغ خمسة عشر الفاً .

٤ ـ ان المقر العام لتوزيع الرزق هو الجار حيث بنى قصرين جعل ذلك الطعام فيهما .

٥ ـ ان الرزق كان يعطى بموجب صكاك من قراطيس مختوم اسفلها .

وبما أن كثيراً من اهل المدينة كانوا زرّاعاً فانهم كانوا يتمونون من منتوجات مزارعهم ولا يحتاجون الى طعام الرزق للاستهلاك، لذلك كانوا يبيعون الصكوك المخصصة لهم ،وبذلك كثرت المتاجرة في هذه الصكوك واثارت كثيراً من المناقشات عند الفقهاء ،فيروي مالك عن نافع ان حكيم بن حزام ابتاع طعام امر به عمر بن الخطاب للناس فباع حكيم الطعام قبل ان يستوفيه فبلغ ذلك عمر بن الخطاب فرده عليه وقال « لاتبع طعاماً ابتعته حتى تستوفيه »[3] ويروى

(١) ابن سعد ٣ ـ ١ / ٢٠٣

(٢) التاريخ ٢ / ١٧٧

(٣) الموطأ ٢ / ٦٣

انه بلغه أن صكوكاً خرجت للناس في زمان مروان بن الحكم من طعام الجار فتبايع الناس تلك الصكوك بينهم قبل ان يستوفوها ، فدخل زيد بن ثابت ورجل من اصحاب النبي (ص) على مروان بن الحكم فقال اتحلّ بيع الربا يا مروان ؟ فقال اعوذ بالله : وما ذلك ؟ فقالا هذه الصكوك تبايعها الناس ثم باعوها قبل ان يستوفوها ، فبعث مروان بن الحكم الحرس يتبعونها ينزعونها من ايدي الناس ويردونها الى اهلها [1]. ويروي ابن حنبل بسند عن سليمان بن يسار ان « صكاك التجار خرجت فاستاذن التجار مروان في بيعها ، فأذن لهم ، فدخل أبو هريرة عليه فقال أذنت في بيع الربا وقد نهى رسول الله (ص) ان يشترى الطعام ثم يباع حتى يستوفى قال سليمان فرأيت مروان بعث الحرس فجعلوا ينتزعون الصكاك من ايدي من لا يخرج منهم »[2]. ويلاحظ ان نص ابن حنبل لايناقض نص مالك ، ولكنه يضيف عليه ما يلي :

١ — صكاك التجار ، ونحن نرجح انها صكاك الجار فهي اقرب الى المعنى المعقول .

٢ — ان الذي دخل على مروان هو أبو هريرة ، بينما يذكر مالك ان الذي دخل على مروان هو زيد بن ثابت ورجل آخر من اصحاب رسول الله (ص) ، ولعله يمكن التوفيق بين النصين بالقول ان هذا الرجل الثاني هو أبو هريرة .

وقد ذكر ابن منظور ما يؤيد ذلك اذ قال « وكانت الارزاق تسمى صكاكاً لأنها كانت تخرج مكتوبة ، ومنه الحديث في النهي عن شراء الصكاك والقطوط وفي حديث أبي هريرة قال لمروان احللت بيع الصكاك ، هي جمع صك وهو الكتاب ، وذلك ان الامراء كانوا يكتبون للناس بأرزاقهم واعطياتهم كتباً فيبيعون ما فيها قبل ان يقبضوها معجلاً ويعطون المشتري الصك ليمضي ويقبضه » [3] .

ويروي مالك عن يحيى بن سعيد انه « سمع جميل بن عبدالرحمن المؤذن يقول لسعيد بن المسيب اني رجل ابتاع من الارزاق التي تعطى الناس بالجار ما شاء الله ثم اريد ان ابيع الطعام

---

(١) الموطأ ٢/٦٣ انظر ايضا المدونة ٤٩/١٣

(٢) ابن حنبل ٣٢٩/٢

(٣) لسان العرب ٣٤٤/١٢

المضمون عليّ الى اجل فقال له سعيد اتريد ان توفيهم من تلك الارزاق التي ابتعت ، فقال نعم ، فنهاه عن ذلك»[1] ويروي يحيي عن مالك عن محمد بن عبدالله بن ابي مريم انه «سأل سعيد بن المسيب فقال اني رجل ابتاع الطعام يكون من الصكوك بالجار فربما ابتعت منه بدينار ونصف درهم فاعطى بالنصف طعاماً فقال سعيد لا ولكن اعط انت درهما وخذ بقيته طعاماً »[2]

وذكر مالك عن سالم في بيع صكوك الجار بدينار الا درهما ، يعجل الدينار ويأخذ الدرهم والصك مؤخراً يأخذ الدينار مع الدرهم . قلت لأبن القاسم لم كرهته ، قال يدخل لانه يدخل الفضة بالذهب الى اجل [3] . قد يفهم من هذا النص ان ثمن الصك كان ديناراً ، وانه يباع بربح درهم اي بعشرة في المائة .

ويبدو ان طعام الجار استمر توزيعه الى العصر العباسي الاول ، فيروي الاصفهاني ان ابن المولى مدح المهدي « فامر له بعشرة آلاف درهم وكسوة ، وامر صاحب الجاري بان يجرى له ولعياله في كل سنة ما يكفيهم والحقهم بشرف العطاء » [4] غير اننا لا نعلم متى توقف لانني لم اجد اشارة له بعد عهد المهدي .

الكسوة :

لقد كانت توزع الكسوة ايضاً على اهل المدينة ، فيروى ان عمر بن الخطاب قسم بروداً في المهاجرين [5] .ويروي محمد بن سلام الجمحي « جاءت عمر حلل من اليمن فاعطى اصحاب رسول الله (ص) وابو ايوب الانصاري غائب فرفع لنفسه حلة واخذ لنفسه حلة »[6] .

والراجح ان اغلب هذه الالبسة كان مما يجبيه عمر من اليمن حيث كان الشرط في

(١) الموطأ ٢/٦٣ (٢) الموطأ ٢/٦٧
(٣) المدونة ٨/١١٤ (٤) الأغاني ٣/٢٩٩
(٥) الأغاني ١٦/١٥٣ (٦) تهذيب ابن عساكر ٥ / ٤٠

الكتب التي وجهت اليهم والمعاهدات التي عقدت معهم ان يقدموا البسة ومنسوجات لانها كانت اخف عليهم .

وقد استمر توزيع الالبسة في زمن عثمان ايضاً اذ يروى هدبة بن خالد البصري عن المبارك بن فضالة عن الحسن انه قال « ادركت عثمان وعلي ما نقموا منه وما يأتي على الناس يوم الا وهم ينالون فيه خيراً ويقال اغدوا على أعطياتكم فيأخذونها ويقال اغدوا على كسوتكم فيأخذونها [1] » ويقول ابن سعد : « وامر عمر فكتب له عيال اهل العوالي فكان يجري عليهم القوت ثم كان عثمان فوسع عليهم في القوت والكسوة [2] » .

اما في العصر الاموي فليست لدينا اشارة الى توزيع الالبسة .

اما في العصر العباسي فلدينا ذكر عن توزيع الالبسة اذ يذكر مصعب الزبيري ، كان عبدالله بن مصعب بن ثابت في صحابة المهدي في المدينة وجلس للناس يعطيهم الاموال يعطي الرجل من قريش ثلاثمائة دينار ويكسوه سبعة اثواب [3] .

ويروى ايضاً عن ابي بكر بن عبدالله بن مصعب انه « وكان امير المؤمنين الرشيد به معجباً واليه مفوضا وكان عنده وجيها اثيراً وأخرج لاهل المدينة على يديه نصف عطاء وكسوة وقسما في سنة ١٨١ هـ واخرج على يديه ثلاثة اعطية وكسوة فاخرة في سنة ١٨٦ هـ .. واخرج على يديه في سنة ١٨٨ هـ نصف عطاء وكسوة وقسما » [4] . ويروي الاصبهاني عن عمر بن شبة عن عفان بن مسلم عن حماد بن سلمه عن حميد عن سلمان بن عتبة انه « بعث عمر بن عبيدالله بن معمر الى عمر والقاسم بن محمد بالف دينار فاتيت عبدالله بن عمرو وهو يغتسل في مستحم

---

(١) انساب الاشراف ٥/١٠٠

(٢) ابن سعد ٣ ـ ١ / ٢١٤

(٣) نسب قريش ٢٤٢

(٤) نسب قريش ٢٤٢

له فاخرج يده فصببتها في يده ، فقال وصلت رحما وقد جاءتنا على حاجة ، واتيت القاسم فابى ان يقبلها ، فقالت لي امرأته ان كان القاسم ابن عمه فانا ولابنة عمه فاعطيتها ، قال فكان عمر يبعث بهذه الثياب العمرية يقسمها بين اهل المدينة ، فقال ابن عمر جزى الله من اقتنى هذه الثياب بالمدينة خيراً ، قال وقال لي عمر لقد بلغني عن صاحبك شيء كرهته ، قلت وما ذاك ، قال يعطي المهاجرين الفاً ألفاً ويعطي الانصار سبعمائة ، فاخبرته فسوّى بينهم [1]».

صالح احمد العلي

---

(١) اغانى ١٤/ ١٠٢



محمد عبد العزيز مرزوق

يدور هذا البحث[١] اكثر ما يدور حول المصحف الشريف باعتباره تحفة فنية ساهم في عملها طوائف شتى من الفنانين ، افرغ كل منهم جهده في سبيل جعل المصحف وما يتعلق به من غلاف يحفظ اوراقه ، ورحلة يحمل عليها ، وصندوق يصان فيه ـ تحفة فنية تسر بمرآها العين ، وتشيع الغبطة والانشراح في النفس ، وتفتح قلوب المؤمنين فيقبلون على تلاوة ما هو مسطور في صفحاته من آيات بينات .

ولكي تكون هذه الصورة الفنية التي نحاول رسمها هنا واضحة في الاذهان ، نرى لزاماً علينا ان نعود بالقراء على جناح الخيال الى الوراء ، الى عهد النبوة ، الى العهد الذي نزل فيه القرآن الكريم على نبينا افضل الصلاة وازكى السلام .

لقد كان النبي ، صلوات الله عليه ، أمياً لايقرأ ولا يكتب فلم يكن هناك بد من ان يلقن هذا الوحي السماوي ، فأنزله الله عليه منجماً لكي يكون اقرب الى الحفظ ، واسهل على الضبط ، وابعد عن النسيان ، فكانت تنزل عليه الآيات بين وقت ووقت : تتابع احياناً ، وتبطئ احياناً اخرى[٢] .

(١) القي هذا البحث ملخصاً في جمعية المؤلفين والكتاب في بغداد في موسمها التاسع في الثامن عشر من رمضان سنة ١٣٨٩ (٢٨/١١/٩٦٩) .

(٢) يقول الله تعالى في سورة الفرقان : « وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا » .

واستغرق نزول القرآن بضعة وعشرين عاماً منذ أن بعث الرسول الكريم الى ان لحق بربه في الرفيق الاعلى ، ولقد حرص النبي منذ اللحظة الاولى على حفظ هذا الوحي واستظهاره ، كما حرص في نفس الوقت على تدوينه فور نزوله عليه ، وكان هذا التدوين يتم تحت اشرافه ورقابته ، وحرص ايضاً على ان يحفظه لأتباعه .

وهكذا ، منذ اللحظات الاولى لنزول الوحي على النبي ، اصبح للقرآن صورتان واضحتان : صورة صوتية وصورة مكتوبة . اما الصورة الصوتية فتتجلى في تلقي القرآن بالمشافهة من صاحب الوحي ، اذ كان النبي يقرأ ما ينزل عليه والصحابة حوله يسمعون بآذانهم ما يقرأه النبي ، فيعرفون عن طريق السماع حقيقة النظم القرآني ، ويقفون على اسلوب ادائه . وينبغي أن نذكر ان هذا الضرب من التلقي لم يقع مرة واحدة بل تكررت القراءة ، وتكرر التلقي عن النبي ، فالرسول كان يحفظ القرآن ، والصحابة الآخذون عنه كانوا يحفظونه كذلك ، ثم يعود هذا المحفوظ الى الظهور خلال الصلوات فكان الرسول يقرأ وهو يؤم الصحابة والمصلين من ورائه يسمعون وهكذا حفظ القرآن في صدر النبي وصدور الصحابة .

ولم تكن اللغة العربية الفصحى التي نزل بها القرآن قد تهيأت لها السيطرة اللغوية حينئذ ، بل كانت متعددة اللهجات نظراً لاتساع ارجاء شبه الجزيرة العربية واختلاف البيئات فيها ، الأمر الذي جعل ألسنة العرب جد مختلفة في تناول القرآن مشافهة عن النبي ، وجعل هذه الالسنة متباينة بعضها عن بعض في النطق وفي التعبير بأصواتها . ولما كان من العسير على الصحابة ان يحفظوا هذا القرآن بغير اللهجة التي يتكلمون بها ، فقد اجاز لهم النبي تلاوته باللهجات التي درجوا عليها ، واقرأهم بهذه اللهجات ، أو بعبارة اخرى بهذه القراءات وفقاً لما تستطيعه ألسنتهم .

وقد كان من الطبيعي ان يترتب على هذه اللهجات المختلفة ظهور عدة قراءات للقرآن الكريم ، وظهور شيء من الخلاف بين العرب في قراءته عند ما كان واحد منهم يقرأ بلهجة

أو حرف ـ على حد تعبير رجال القراءات ـ لم يقرأ به رفيق له فيفزع لذلك ، ويسارع الى الرسول يسأله الحقيقة في هذه القراءة التي سمعها من رفيقه فيطمئن النبي خاطره ويقول له : « كلا كما على صواب » ، وهكذا نجد بين قراءات الصحابة اختلاف في الاداء ، وفي وجوه القراءة ناشيء عن ان كلا منهم تلقى القرآن عن النبي باللهجة التي اعتادها لسانه

* * *

تلك هي الصورة الصوتيـــة للقرآن الكريم : نصوص يحفظها النبي واصحابه عن ظهر قلب ، ومن اشهر هؤلاء الحفاظ ـ على حد رواية الزركشي ـ عثمان بن عفان ، وأبي بن كعب ، وزيد بن ثابت [1] .

تُرى كيف كانت الصورة المكتوبة لهذا الكتاب السماوي في عصر النبي ؟ ان التدوين والكتابة لم تكن من الامور الشائعة بين العرب في ذلك العصر ، فقد كانت الامية طاغية عليهم ، والكاتبون فيهم قلة ملحوظة ، ولكن حرص النبي على حفظ كلمات الله دفعه الى العمل على تدوينها فور نزولها ، فاتخذ كتبة يكتبون آيات القرآن أولاً بأول ويلازمون النبي حيثما ذهب، وانى أقام ، لكي يؤدوا هذا العمل الذي تفرغوا له ، لايشغلهم عنه شاغل، وقد تمت هذه الكتابة بيد كتّاب من قريش في مكة ، وكتّاب من الانصار في المدينة . ولم يكن في الرسم فروق واضحة كما كان الحال في القراءة الشفوية [2] ، ومن اشهر هؤلاء الكتّاب معاوية بن أبي سفيان في مكة ، وزيد بن ثابت في المدينة .

وسجلت آيات الكتاب اول ما سجلت على مواد متباينة متعددة ، قد اختلفت في احجامها ، كما اختلفت في مادتها ، فكانت قطعاً كبيرة وصغيرة من العظم والخشب ، ومن الفخار والحجر ، ومن جريد النخل ، ومن جلود الحيوان ، ومن الكتان والرق .

وهكذا اصبح للقرآن الكريم مصدر جديد ، فالى جانب صدور الحفاظ التي استوعبته

---

(١) الزركشي : البرهان في علوم القرآن ج ١ ص ٢٤١ ـ ٢٤٣ .

(٢) الدكتور عبد الصبور شاهين : تاريخ القرآن ص ٥٤ القاهرة سنة ١٩٦٦ .

كانت تلك السطور التي خطتها يد الكتبة في مكة على المواد سالفة الذكر بدليل تلك الصحيفة التي كانت تقرأ فيها اخت عمر بن الخطاب مع زوجها آيات من القرآن ، وتلك السطور التي خطتها يد الكتبة في المدينة المنورة بعد انتقال النبي اليها .

ولكن كيف كتبت هذه الآيات القرآنية في مكة وفي المدينة ؟ لقد كتبت بالخط العربي في صورته الاولى التي استقامت له بعد ان استقل في كيانه عن الخط النبطي الذي ولد منه [1] ، وهي صورة تختلف في بعض النواحي عن صورة الخط العربي الذي نستعمله اليوم ، ويمكننا ان نشهدها فيما وصل الينا من نصوص قرآنية كتبت في العصور الاولى للاسلام وموزعة بين المكتبات العامة والمتاحف والمجموعات الخاصة .

والتأمل في هذه النصوص التي نرى بعضها في الصور المنشورة مع هذا البحث (من رقم (١) الى رقم (١٠) يكشف لنا في وضوح عن مظاهر لا نعرفها اليوم في كتابتنا العربية : فهناك حروف يعبر كل واحد منها عن صوتين مختلفين لاصوت واحد مثل الدال فقد تكون (د) او (ذ) ، ومثل الراء فقد تكون (ر) او (ز) ، ومثل السين فقد تكون (س) او (ش) ، ومثل الصاد فقد تكون (ص) او (ض) ، ومثل الطاء فقد تكون (ط) او (ظ) ، ومثل العين فقد تكون (ع) او (غ) ، ومثل الفاء فقد تكون (ف) او (ق) . وهناك حروف يعبر الواحد منها عن عدة اصوات مختلفة مثل الباء فقد تكون (ب) او (ت) او (ث) او (ن) او (ي) ، ومثل الجيم فقد تكون (ج) او (ح) او (خ) . وكلمات رسمت بطريقة لايتفق فيها المنطوق مع المكتوب مثل كلمات الحياة ، والصلاة ، والزكاة والنجاة ومشكاة فقد كتبت الألف الوسطى بالواو فصارت الحيوة والصلوة والزكوة والنجوة ومشكوة . وكلمات فيها التاء المنتهية مبسوطة لامربوطة مثل كلمة « التابوت » فأهل المدينة يكتبونها بالتاء المربوطة

(١) راجع عن نشأة الخط العربي ما جاء في كتاب الفن الاسلامي تاريخه وخصائصه لكاتب هذا البحث ص ٧ و ١٨ والمراجع المذكورة هناك .

(التابوة) واهل مكة يكتبونها بالتاء المبسوطة [١] .

هذه هي الصورة المكتوبة للقرآن الكريم في عهد النبي ، واذا نحن تذكرنا انه قد اجاز للصحابة ان يقرأوا القرآن بلهجاتهم التي درجوا عليها ، وانه قد اقرأهم بهذه اللهجات وفقاً لما تستطيعه السنتهم - رأينا ان هذه الصورة المكتوبة التي اجملنا وصفها كانت محققة لما ينطق به العرب ومحققة ايضاً لما اراده النبي من تسهيل قراءة القرآن ، وفهمه للعرب جميعاً على اختلاف لهجاتهم .

* * *

وسور القرآن مائة واربعة عشر ، سميت كل سورة منها بالكلمة التي تبدأ بها او بكلمة وردت فيها او بموضوع بارز فيها ، او بقصة تدور حولها ، وقليل من السور عرف له اكثر من اسم : مثل سورة براءة فهي تسمى ايضاً سورة التوبة ، ومثل سورة السجدة فهي تسمى كذلك سورة « فصلت » [٢] . وكل سورة من هذه السور تتكون من عدد من الآيات [٣] . وقد تولى النبي ترتيب الآيات بنفسه فعين موضعها من بعضها البعض ،

---

(١) لقد كتبت بالتاء المبسوطة في مصحف عثمان - الذي سوف نتحدث عنه - اتباعاً لما كانت عليه قريش - راجع كتاب المصاحف ص ١٩ و ص ٦ من هذا البحث .

(٢) هناك سور أخرى في القرآن غير التي ذكرناها هنا لها اكثر من اسم مثل سورة الفاتحة التي تعرف ايضاً بسورة « ام الكتاب » او « السبع المثاني » او « الحمد » . وسورة « الاسراء » التي تعرف كذلك بسورة « اسرائيل » . وسورة « فاطر » التي تعرف ايضاً بسورة « الملائكة » . وسورة المؤمن التي تعرف كذلك بسورة « غافر » . وسورة « محمد » التي تعرف ايضاً بسورة « القتال » . وسورة « الملك » التي تعرف كذلك بسورة « تبارك » . وسورة « النبأ » التي تعرف ايضاً بسورة « عم » . راجع ص ٣١ و ٣٢ من كتاب « لمحات من تاريخ القرآن » للسيد محمد علي الاشيقر . وهو مطبوع في النجف الاشرف بدون تاريخ .

(٣) الآية لغوياً هي المعجزة او العلامة ، ولكنها في اصطلاح علوم القرآن هي ما تنقسم اليه كل سورة من السور من فقرات ، ففواتح بعض السور مثل « الم » ، « المص » ، « الر » ، « كهيعص » ، « طسم » ، « طس » ، « يس » ، « ص » ، « حم » ، « حم عسق » ، « ق » يعتبرها بعض علماء القرآن آيات بينما لا يعتبرها البعض الاخر كذلك ، ومن هنا جاء الاختلاف في عدد آيات القرآن الكريم ولعل=

وتحديد مكانها في السور المختلفة طبقاً لما اخبر به الوحي . اما ترتيب السور فقد ترك شأنه في أول الأمر الى الصحابة انفسهم ، فنسخ كل صحابي القرآن على النحو الذي رآه ، فمنهم من رتب السور على اساس التنزيل مثل الامام علي كرم الله وجهه فقد كانت نسخة القرآن التي عنده تبدأ بسورة « اقرأ » تليها سورة « المدثر » تليها سورة « ن » ، تليها سورة « المزمل » وهكذا بحسب نزول الآيات ، وكانت نسخة القرآن التي عند الصحابي ابن مسعود[1] تبدأ بسورة « البقرة » ثم تليها سورة « النساء » ثم تليها سورة « آل عمران » . وكان نسخة القرآن التي عند الصحابي أبي بن كعب[2] تبدأ بسورة « الفاتحة » ثم تليها سورة « البقرة » ثم تليها سورة « النساء » ثم تليها سورة « آل عمران » ثم تليها سورة « الانعام » . واغلب الظن ان النبي بعد ان تم نزول القرآن عليه رأى ان ترتب سوره على النحو الذي بين ايدينا اليوم ، اي يبدأ بطوال السور ثم اوساطها ثم قصارها . وطبيعي ان يستجيب الصحابة لهذا الرأي فيعيدون النظر في ترتيب نسخ القرآن التي لديهم على النحو الذي رآه النبي .

ولعله من المناسب هنا أن نذكر ان ترتيب الآيات والسور في القرآن لم يكن موضوعياً او زمنياً ، بل انفرد القرآن بترتيب خاص به ، فقد قصد به ان يكون ـ كما قال الاستاذ أمين الخولي طيب الله ثراه ـ كتاب هداية نفسية وخلقية واجتماعية تتناسب مع دوام الدعوة الاسلامية واستمرارها الى آخر الدهر ، كما تتناسب ايضاً مع ختم هذه الدعوة لرسالات

= هذا الاختلاف راجع الى ان النبي الكريم عند تلاوته للقرآن كان يقف على رؤوس الآيات توجيهاً لاصحابه انها رءوس آيات ، حتى اذا علموا ذلك وصل الآية بما بعدها طلباً لتمام المعنى ، وقد ظن بعض الصحابة ان ما وقف عليه النبي ليس فاصلة بين الآية وما يليها فوصلها بما بعدها معتبراً ان الجميع آية واحدة بينما ظن البعض الآخر من الصحابة انها آية مستقلة فلم يصلها بما بعدها والامام السيوطي في ذلك كلام كثير في كتابه « الاتقان في علوم القرآن » جـ ١ ص ٨٣ .

(١) كان عبد الله بن مسعود سادس من اسلم من قريش ، وقد هاجر الهجرتين هجرة الحبشة وهجرة المدينة كما انه شهد بدراً .

(٢) هو أبي بن كعب بن قيس الانصاري ، وهو اول من كتب للنبي صلوات الله عليه .

السماء الى الارض ، فهو يمس دائماً الاصول الكبرى والاسس العامة [1] .

* * *

وانتقل النبي الى الرفيق الاعلى ، وقامت حركة الردة ، ودار قتال عنيف بين المرتدين وبين الذين ثبتوا على دينهم الجديد ، واستشهد في هذا القتال عدد كبير من حفاظ كتاب الله ، وخشي المسلمون على القرآن ان يضيع بموت الحفاظ او يتسرب اليه ما يغير في الصورة الصادقة التي نقلها جبريل عن الله ونقلها الرسول عن جبريل ، ونقلها الصحابة عن النبي بدقة وامانة، فاقترح عمر بن الخطاب على ابي بكر - وقد اصبح خليفة المسلمين - ان يجمع القرآن في صحف توضع بين دفتين وتكون اصلا مكتوباً للقرآن يحفظ النص الديني من ان ينقص منه شيء او يزيد عليه شيء . وتردد ابو بكر اول الأمر ولكنه استجاب اخيراً الى ما اشار به عمر ، فاستدعى زيد بن ثابت وامره بنسخ القرآن في صحف . وهكذا تغيرت الصورة الاولى التي كان عليها القرآن الى صورة أحسن مظهراً من الصورة القديمة التي كان قوامها قطع كبيرة وصغيرة من العظم والخشب والفخار والجلد وجريد النخل والحجر فاصبح الآن صحائف من الرق متشابهة في الطول والعرض ، متفقة في النوع ومرتبة بين دفتين . واغلب الظن ان زيداً كان - عند نسخه للقرآن في الصحائف - يترك فراغاً بين كل آية واخرى اوسع قليلاً من الفراغ الذي كان يترك عادة بين كل كلمة واخرى ، وانه اتبع نفس الطريقة في الفصل بين السور بعضها وبعض فترك فراغاً اوسع قليلا من الفراغ الذي كان يتركه بين كل سطرين متتالين .

وحفظ ابو بكر هذه الصحف لديه مدة حياته ، وعند وفاته انتقلت إلى عمر بن الخطاب - الخليفة الثاني - وبقيت عنده حتى مقتله ثم انتقلت الى ابنته حفصة ام المؤمنين التي عرفت في عصرها باتقانها للقراءة والكتابة .

تُرى هل كتب زيد بن ثابت هذه الصحف بنفس الخط الذي كتب به القرآن في حياة

---

(١) راجع البحث القيم عن « القرآن » في دائرة معارف الشعب التي اصدرتها دار الشعب في القاهرة.

النبي ؟ الواقع اننـا يجب ان نفرق بين نوعـين من الخط العربي الذي كان مستعملا في تلك الفترة من تاريخ العرب : الخط الجاف الذي يميـل الى التربيع او - اوكما يسمى احيـاناً - الخط ذو الذوايا او الخط المزوى . ثم الخط اللين الذي يميل الى الاستدارة . والاول كان يستعمل عادة في الشئون الهامة بينما الثانى كان يستعمل في الشئون اليومية العادية . واغلب الظن ان الصحابة في كتابتهم للقرآن بامـلاء النبي كانوا يستعملون الخط الثانى لأنه أطوع لهم ، واسهل عليهم . على اننا لا يمكن ان نستبعد ان بعضاً منهم كان يعيد نسخ ما كتبه بالخط اللين بين يدي الرسول بالخط الجاف عند ما يعود الى منزله ويصبح مطمئناً في مجلسه يملك الوقت الذي يستطيع معه ان يرسم الحروف في تؤدة وتأن واتقـــان قاصداً بذلك تـكريم كلمات الله وتعظيمها ، ومؤمناً بأنه بقدر ما يبذله في نسخها من جهد بقدر ما يكون ثوابه عند الله .

والراجح ان الخط الذي كتبت به صحائف ابى بكر كان من النوع الجاف الذي يمتاز بجلاله وفخامتـه والذي هو - اغلب الظن - ما اطلق عليه ابن النديم في كتابه الفهرست اسم « الخط المدنى » [1] نسبة الى المدينة المنورة ، والذي سمي فيما بعد باسم الخط الـكوفي بعد ان جودته مدينة الـكوفة فنسب اليها [2] .

وهكذا تغيرت الصورة القديمة التى كان عليها القرآن الـكريم في حياة النبي الى صورة جديدة في حياة ابى بـكر هى اقرب ما تـكون الى صورة المصاحف الـكوفية المعروضة في المكتبات العامة والمتاحف [3] .

---

(١) ابن النديم : كتاب الفهرست ص ٦

(٢) اسست هذه المدينة في خلافة عمر بن الخطاب سنة ١٧ هـ ، واصبحت في خلافة على بن ابى طالب عاصمة للعالم الاسلامي ولعبت دوراً هاماً في الثقافة الاسلامية نلمس اثره فيمن عاش فيها او خرج منها من العلماء والمحدثين . ولقـد كان طبيعياً ان تعنى فيما عنيت به من شئون الثقافة بالخط العربى ، فجـودته وابدعت في رسم حروفه حتى ظهر ذلك الطراز الذي يحمل اسمها .

(٣) مما يحملنا على ترجيح كتابة صحائف ابى بكر بالخط الجاف المزوى ما يروى عن عمر بن الخطاب من انه وجد مصحفاً مكتوباً بقلم دقيق فـكره ذلك وقال لمن يحمله « عظموا كتاب الله » وما يروى عن على كرم الله وجهه من انه كان يكره ان تتخذ المصاحف صغاراً . - راجع السيوطي : الاتقان في علوم القرآن جـ ٢ ص ١٧٠ .

وتستحق كلمة مصحف ان نقف عندها قليلا ، فلقد ظهرت اول ما ظهرت في هـذا العصر الذي نتحدث عنه ، وقد كان سالم بن معقل (الذي توفى سنة ١٢ هـ) هو او من اطلق هذه الكلمة على القرآن الكريم بعد ان جمع في صحف وضعت بين دفتين . ويروى الجاحظ في ذلك ان الاحباش يقولون ان العرب قد نقلوا عنهم فيما نقلوا « المصحف » الذي يحفظ محتوى الكتاب ، وييسر الانتفاع به ، ويصونه في تماسك وجمال . وقد اوضح السيوطي في كتابه « الاتقان » « ان القوم اختلفوا ما يسمونه ، وقال بعضهم سموه السِّفر ، وقال آخر تلك تسمية اليهود وكرهوه . وقال آخر رأيت مثله في الحبشة يسمى المصحف ، فاجتمع رأيهم ان يسموه المصحف » [1] وهكذا ذاعت هذه الكلمة للدلالة على القرآن الكريم .

* * *

واتسعت رقعة العالم الاسلامي ، وتفرق العرب في الامصار المختلفة ، وتفرق معهم الصحابة يفقهونهم في امور دينهم ودنياهم . وكان طبيعياً ان يأخذ كل اقليم بقراءة من اشتهر بينهم من الصحابة ، فاهل الكوفة – على سبيل المثال – كانوا يقرأون القرآن بقراءة عبدالله بن مسعود ، واهل الشام كانوا يقرأون بقراءة أبي بن كعب . وكان بين القراءتين اختلاف في الاداء ، وفي وجوه القراءة ناشيء عن ان كلا منهما قد تلقى القرآن عن النبي باللهجة التى ينطق بها لسانه . وقد استفحل امر هذا الخلاف في القراءة ايام عثمان بن عفان – الخليفة الثالث – اذ اختلف معلمي القرآن في الحجاز فيما بينهم ، وكفّر بعضهم بعضاً ، واختلف كذلك تلاميذهم الذين تدارسوا القرآن على ايديهم ، ووقع مثل هذا الخلاف ايضاً خارج الحجاز في ارض ارمينية في جيش الفتح بين اهل العراق واهل الشام ، وتشاجروا فيما بينهم بسبب اللهجات التى كان يقرأ بها القرآن والتي لم تكن معروفة لأهل الامصار جميعاً في ذلك الوقت ، ولم يكن من السهل ان تُعرف بينهم لأن كل صحابي في اقليم انما كان يُقرىء اتباعه بما يعرفه فقط. وتدارك عثمان الأمر قبل ان يستفحل الداء ويعز الدواء ،

(١) السيوطي : الاتقان في علوم القرآن ج ١ ص ٥٨

لجمع اعلام الصحابة ، وتدارس معهم هذه الفتنة واسبابها ووسائل علاجهـــا ، واجمعوا امرهم على ضرورة عمل نسخ من القرآن ترسل الى الامصار وتكون اصلا للقراءة والكتابة يرجع اليها كلما دعت الحاجة ، ويعتمد عليها ، ويأخذ عنها العرب جميعاً على اختلاف لهجاتهم كما يأخذ عنها غير العرب من المسلمين . وتشكلت لجنة لهذا الغرض كان من بين اعضائها زيد بن ثابت الذي نسخ القرآن لأبي بكر [1] ، وقد حددت مهمة هذه اللجنة في ان تعمل على اخراج نص مكتوب للقرآن الكريم من الاصل المحفوظ عند السيدة حفصة ام المؤمنين[2] واوصاهم الخليفة قائلا : « اذا اختلفتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش » . وقد كانت مهمة هذه اللجنة من الصعوبة بمكان ، اذ كان عليها ان توفق بين هذه اللهجات ما استطاعت الى ذلك سبيلا ، وكان عليها ايضاً ان تجعل لهجة قريش هي ملاذهم الأخير . ولكن حركة الفتح الاسلامي التي تمت بسرعة منعدمة النظير في التاريخ قد سهلت على اللجنة تلك المهمة الصعبة اذ كان لهذه الحركة اثرهـا في ازدياد اختـلاط العرب ببعضهم البعض ، وازدياد تفاهمهم فيما بينهم في ميدان القتال وفي المسجد ، وفي المدينة وفي البيت في شتى شئون الحياة ، الأمر الذي ترتب عليه تضييق مسافة الخلف بين تلك اللهجات المختلفة التي كانوا يتحدثون بها ، فاقتربت هذه اللهجات من الوحدة اللغوية او كادت بفضل هذا الامتزاج ، ولم يعش منها الا ذلك القدر الذي يحتمل تصويره رسماً واحداً عند الكتابة . ولكي يكون ذلك واضحاً نقرب له بعض الامثلة من الآيات القرآنية التي يمكن على اسـاس رسمها في المصحف ان تقرأ بصور مختلفـة حسب اللهجـات العربية . ففي الآية التاسعة من سورة المؤمنين التي نصها : « والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون » يمكن ان تقرأ الكلمة الثالثة بصيغة المفرد او بصيغة الجمع ولايختل المعنى . وفي الآية العشرين من سورة سبأ التي

---

(١) ابن الاثير : التاريخ الكامل ص ٣ حوادث سنة ٣٠ هـ .

(٢) ظل مصحف أبي بكر عند السيدة حفصة حتى وفاتها ، وقد حاول مروان بن الحكم ان يحصل عليه فلم يستطع . وعاود الكرة بعـد وفاتها ونجح في اخذه من اخيها عبد الله بن عمر ، وشق صحائفـه بعد غسله ، ثم احرقها لانه خشي ان يأتي زمن تتبلبل فيه افكار المسلمين بصدد هذا المصحف .

نصها : « فقالوا ربنا باعد بين اسفارنا » يمكن ان نقرأ الكلمة الثانية بالرفع بدلا من النصب ، والكلمة الثالثة بصيغة الماضي بدلا من صيغة الامر « باعدْ » ولا يختل المعنى .
وفي الآية السادسة من سورة الحجرات التي نصها : « يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » يمكن ان نقرأ فتثبتوا بدلا من « فتبينوا » ولا يختل المعنى . ويمكننا ان نضيف الى ما تقدم امكان استعمال الفتح او الامالة او الترقيق او التفخيم او الاظهار او الادغام دون ان يختل المعنى . وهذه القراءات المختلفة التي ضربنا لها تلك الامثلة لا تحتاج الى تغيير في الصورة المكتوبة ، فعدم تمييز الحروف ، المتشابهة في الكتابة المختلفة في النطق ، يجعل رسم كلمة « فتبينوا » واحد في القراءتين ، وحذف الحركات الممدودة في الكتابة واثباتها في النطق يجعل كلمة « لاماناتهم » واحداً في حالتي الافراد والجمع ، كما يجعل رسم كلمة « باعد » واحداً في حالتي الأمر والماضي .
وقد تمت مهمة هذه اللجنة على أحسن وجه ، وارسلت نسخ المصحف الامام ـ كما اصبح يسمى ـ الى الامصار ، وصدر الأمر باحراق كل ما عداها ، وقد ساعدت صورة الخط العربي في ذلك الوقت على ان تتضمن بعض اللهجات التي قرئ بها القرآن في أيام النبي [1] ، فكان هذا محققاً للهدف الاسمى من هذا العمل الجليل الذي أمر به عثمان بن عفان ـ رض ـ .
والآن ما عدد نسخ المصاحف التي ارسلت الى الامصار ؟ وما هو نوع الخط الذي كتبت به ؟ وعلى أي مادة نسخت ؟. اما العدد ففيه اختلاف ولكن الراجح انه كان ستة مصاحف : اثنان للمدينة المنورة ، واحد بعث به الخليفة الى مقر الحكومة وواحد احتفظ به لنفسه ، ومصحف بعث به الى مكة ومصحف بعث به الى دمشق . ومصحف

---

(١) تحدد عدد القراءات في القرن الرابع الهجري بسبعة على يدي ابن مجاهد (ت ٣٢٤ هـ) الذي انتقى من القراءات الكثيرة التي تصور لهجات التارئين من الصحابة الذين تلقوا القرآن عن الرسول ، وتلقاه عنهم المشهود لهم بالتقوى من القراء وهم واحد من قراء المدينة ، وواحد من قراء مكة ، وواحد من قراء دمشق ، وثلاثة من قراء الكوفة ، وواحد من قراء البصرة . ومن اراد التوسع في هذه النقطة فيمكنه الرجوع الى الجزء الاول من كتاب الزركشي (البرهان في علوم القرآن ص ٣٢٩ وما بعدها).

بعث به الى البصرة . ومصحف بعث به الى الكوفة . وقد أوفد عثمان مع كل مصحف من المصاحف الخمسة صحابي يبصر اهل كل مصر بقراءته [1] . وهكذا تلقت هذه المراكز الاسلامية المصحف مكتوباً ومعه صحابي يتلوه على الناس : صحابي تلقاه بدوره من فم النبي صلوات الله عليه .

واما الخط الذي كتبت به هذه المصاحف الستة فأغلب الظن انه الخط الجاف ذو الزوايا الذي عرف فيما بعد بالخط الكوفي . واما المادة التي نسخت عليها المصاحف فهي الرقوق المصنوعة من الجلد الذي يهذب ويعالج بالصناعة حتى يصلح لما يراد له من الكتابة عليه ، وفي ذلك يقول القلقشندي في كتابه صبح الأعشى : « واجمع الصحابة رضي الله عنهم على كتابة القرآن في الرق لطول بقائه ، ولأنه الموجود عندهم حينئذ » [2] . وما كاد مصحف عثمان يصل الى الآفاق الاسلامية حتى سارع الناس الى نسخه واقبلوا على ذلك اقبالا عظيماً .

تُرى هل وصلت الينا نسخة أو نسخ من هذا المصحف الامام ؟ الواقع انه يوجد الآن مصاحف تنسب الى الخليفة عثمان من بينها ما يقال عنه انه من المصاحف التي بعث بها الى الامصار ، ومن بينها ما يقال عنه انه المصحف الخاص به الذي كان يتلو فيه عند ما قتل . وصحة هذه النسبة أو عدم صحتها لا تطعن قط في ان الكثير من هذه المصاحف الموزعة بين العتبات المقدسة والمتاحف الأثرية والمكتبات العامة في الشرق وفي الغرب والمجموعات الخاصة عند المسلمين وغير المسلمين ـ هذه المصاحف كلها او اغلبها قديم من غير شك وله في حد ذاته قيمة أثرية لاسبيل الى انكارها ، ولكن المسألة هى هل نسبتها الى عثمان صحيحة

---

(١) امر الخليفة عثمان زيد بن ثابت ان يقرىء اهل المدينة في المصحف ، وبعث عبد الله بن السائب مع المصحف المكي ، والمغيرة بن شهاب مع المصحف الشامي ، وابن عبد الرحمن السلمي مع المصحف الكوفي ، وعامر بن عبد القيس مع المصحف البصري ـ راجع كتاب محمد عبد العظيم الزرقاني (مناهل العرفان في علوم القرآن) القاهرة ١٢٧٢ هـ .

(٢) القلقشندي : صبح الاعشى ج ٢ ص١٧٥ . وانظر البحث القيم للزميل الدكتور محمد طه الحاجري في هذه المجلة (مجلد ١٢ سنة ١٩٦٥) بعنوان : « الورق والوراقة في الحضارة الاسلامية » .

ام لا ؟ والفصل في ذلك ليس من الامور الهينة السهلة ، بل لعله من اشق الامور في علم الآثار ، فهو يتطلب فحص الرقوق ، وتحليل المداد . والسبيل الى تناول هـذه المصاحف بالدرس الفني ، واخضاع صحائفها ومدادها للفحص الكيميائي والمكروسكوبي أمر من الصعوبة بمكان ان لم يكن مستحيلاً بسبب ما اكتسبته هذه المصاحف من مكانة خاصة في النفوس ، وبسبب شدة حرص القائمين عليها من ان تمتد يد اليها بسوء ولو كانت هـذه اليد يد عالم مسلم وفاحص امين . اما طراز الخط وطريقة رسم الحروف فمن اليسير تقليدها ، ومن هنا كان كشف الحقيقة في هذه النسبة أمر قد يزعزع ايمان من يجزمون بصحة نسبتها الى عثمان ، ويؤمنون بذلك اعمق الايمان ، ويحرصون على اعطائها من التكريم والرعاية ما هي جديدة به باعتبارها من تراث الصحابة ، وفي اعتقادي ان زعزعة هذا الايمان باسم علم الآثار أمر غير مستحب ، وحسبنا ان نعرف الصورة التي كان عليها مصحف عثمان من خلال اقوال المؤرخين وما وصفوه به في كتبهم .

* * *

وتطورت اللغة العربيـة عبر السنين ، وتطور معها الخط الذي تكتب به ، ورأى اللغويون ان تراعى في رسـم الكلمات الاعتبارات الصوتية والاعتبارات الصرفية ، ووضعوا القواعد لرسم الكلمات وكان من ابرزها ان المكتوب ينبغي ان يكون موافقاً تمام الموافقة للمنطوق من غير زيادة أو نقصان . ووقف المصحف الشريف من هذه الاتجاهات الجديدة في مكانه ثابتاً لايتغير ، حريصاً أشد الحرص على رسمه القديم ، تدور حوله هـذه التيارات ولكنها لا تجد سبيلاً اليه ، بل لعلها لم تجرؤ ان تشق طريقها الى كلماته وسطوره ، وقد كانت النتيجة الطبيعية لهذا الموقف ان انفصمت العرى بين اللغة العربية المتطورة وبين لغة القرآن الكريم من حيث الرسم ، ولم يعد من الميسور لكل من يعرف هذه اللغة سواء كانت لغة اجداده وآبائه او تعلمها بعد أن هداه الله الى الاسلام ـ ان يقرأ القرآن دون مشقة . واذا نحن تذكرنا ان المسلمين ملزمين بحكم الدين ان يحفظوا شيئاً من القرآن قليلاً

أو كثيراً لكي يمكنهم من اداء الصلاة به ، واذا تذكرنا ايضاً ان العرب قد اختلطوا بغيرهم من الامم وتصاهروا معهم وظهر نتيجة لذلك جيل جديد لم يكن من السهل عليه قراءة القرآن في المصحف قراءة صحيحة ـ اذا تذكرنا ذلك كله ادركنا في يسر أن المصحف الامام لم يعد محققاً لأهم اهدافه ، اذ ليس من السهل على الجيل الجديد ان يميز بين الحروف المتشابهة في الشكل المختلفة في الصوت ، ولم يعد من السهل عليه ان ينطق الحركات الممدودة التي لم تكن مكتوبة ، ولم يعد من السهل عليه ايضاً ان يرفع ما يجب رفعه وينصب ما ينبغي نصبه ويجر ماهو واجب الجر ويقف عند ما يكون الوقوف محتوماً . ولقد فزع ابو الاسود الدؤلي ذات يوم عند ما سمع شخصاً يقرأ قوله تعالى : « ان الله بريءٌ من المشركين ورسوله » بجر اللام في رسوله بدلاً من فتحها ، ومعنى هذا ان الله بريءٌ من رسوله براءته من المشركين وهو كفر من غير شك . وهكذا تورط كثير من المسلمين في اخطاء لغوية بالغة الخطورة اساءت الى المعنى القرآني ، الامر الذي لفت انظار نفر من العرب الخاص من العراق وجعلهم يحسون بهذه المشكلة احساساً عميقاً ، ويشعرون بأن من حق دينهم عليهم ان يعملوا على ايجاد طريقة تيسر على المسلمين قراءة القرآن قراءة صحيحة تتفق مع قواعد اللغة العربية .
وصاحب الفضل في ابتكار هذه الطريقة هو ابو الاسود الدؤلي الذي وضع اول قواعد النقط : نقطة أعلى الحرف للفتحة ، ونقطة بين يدي الحرف للضمة ، ونقطة تحت الحرف للكسرة ، ونقطتان للتنوين ، وذلك انه احضر مصحفاً وصبغاً يخالف في لونه المداد المكتوب به المصحف وكلف شخصاً بأن يضع نقطة فوق الحرف اذا فتح أبو الاسود فاهه ، واذا كسر فاهه جعل نقطة تحت الحرف ، واذا ضمّ فاهه جعل نقطة امام الحرف ، وان اتبع شيئاً من هذه الحركات غنة جعل نقطتين وفعل الشخص ذلك حتى أتى على آخر المصحف [1] .

---

(١) ابو عمرو الداني : المحكم في نقط المصاحف ـ تحقيق الدكتور عزة حسن ص ٣ و ٤ والقلقشندي صبح الاعشى ج ٣ ص ١٥٥ ، ١٦٠ .

اما تمييز الحروف المتشابهة بعضها عن بعض فقد جاء بعد ذلك ، وصاحب الفضل فيه هو نصر بن عاصم الذي طلب اليه الحجاج بن يوسف الثقفي ان يمنع التصحيف الذي انتشر بالعراق على حد قول ابن خلكان في تاريخه [1] . فقام نصر بتنقيط الحروف على الوضع المعروف لنا الآن ، وقد وقع اختلاف بين اهل المشرق واهل المغرب في جزئية من اجزاء التنقيط ، ذلك ان اهل المغرب رأوا ان ينقط حرف الفاء بنقطة واحدة من الاسفل اما القاف فتنقط بنقطة واحدة من اعلاها . اما أهل المشرق فقد رأوا ان يكون التنقيط للفاء والقاف من أعلى فيكون للفاء نقطة واحدة وللقاف نقطتان ويمكننا ان نلاحظ ذلك في احدى صفحات مصحف مغربي محفوظ لدى احـــد الهواة منشورة مع هذا البحث في الصورة رقم ٦ .

وتشابهت علامات الاعراب بعلامات تمييز الحروف اذ يقوم كلاهما على التنقيط ولكنها اختلفت في اللـون وفي موضعها من الحرف الذي تتعلق به . فنقط تمييز الحروف يكـون مدادها من نفس مداد الحرف بينما نقط الاعراب تكون من مداد مخالف في اللون لمداد الكلمة ، اما موضع نقط تمييز الحروف فيكون فوق الحرف او تحتـــه بينما موضع نقط الاعراب يكون منحرفا قليلا . الا ان هذا الاختلاف لم يمنع اللبس من ان يجد طريقه الى بعض القراء الذين كانو يتورطون في الاخطاء التى تسيء الى كلمات الله ، فابتكر الخليل ابن احمد طريقة جديدة تقوم على تغيير علامات الاعراب من النقط الى الشرط او الى الفات مضطجعة على حد قول القلقشندي ؛ فترسم هـذه الشرط في اعلى الحرف للدلالة على الفتحة او ترسم في اسفله للدلالة على الكسرة ، اما الضمة فقـد استعمل لهـا واواً صغيرة الحجم توضع فوق الحرف ، وجعل تكرار هذه العلامات دلالة على التنوين ، وابتكر للسكون علامة جديدة هى تلك الدائرة الصغيرة التى لازلنـا نكتبها فوق الحرف للاشـارة الى انه ساكن ، وقداضاف الخليل بن احمد الى العلامات سالف الذكر علامتان جديدتان هما الهمزة

(١) تاريخ ابن خلكان جـ ١ ص ٢٥١ .

التي رسمها على هيئة رأس العين ، والشدة التي جعلها على هيئة رأس السين .

ولكن هذا الاصلاح في طريقة رسم الحروف ونطق الكلمات الذي كان الدافع اليه الرغبة الصادقة في المعاونة على التلاوة الصحيحة والفهم الصحيح لكتاب الله قد وجد من يعارضه . اذ رأى فريق من العلماء ان يترك القرآن دون ان يدخل على رسمه شيء حتى ولو كان هذا الشيء يهدف الى حسن التلاوة وحسن فهم معاني القرآن . وحجتهم في ذلك ان المصحف الامام من عمل الصحابة ولذلك تجب المحافظة على رسمه كما كان ايام عثمان لأن الصحابة اكثر علما واعمق فهماً ، واعظم احاطة بكلام الله ، ويضيفون الى ذلك انه ربما كانت كتابة القرآن على النحو الذي رسم به في مصحف عثمان قد جاءت كذلك لحكم واسرار تخفى علينا فلا ينبغي ان نتوهم ان في عملهم نقصاً ، ولا ينبغي ان نستدرك عليهم والواجب الا نناقش في هذه المسألة ، وان نقدر هذا العمل الجليل الذي قام به الصحابة حق قدره ؛ وان نأخذه كما هو . ولئن كانت النية الحسنة تشفع في رأى هؤلاء المحافظين الا ان الغاية المرجوة من القرآن ؛ والهدف السامي الذي نهدف اليه من وراء المحافظة عليه تبرر كل الوسائل التي توصلنا الى فهم كتاب الله وادراك ما فيه من معاني . واذا تذكرنا ان الله لم يفرض علينا رسماً بعينه لكلمات القرآن ، وليس في نصوصه ولا في مفهومه ان رسم كلماته وضبطها لا يجوز الا على وجه مخصوص . واذا تذكرنا كذلك انه لم يرد عن النبي ما يوجب ذلك او يدل عليه ، بل لقد دلت السنة النبوية على جواز رسم القرآن باي وجه لأن الرسول الكريم كان يأمر بكتابته فور نزوله ، ولم يبين لكتّاب الوحي وجها معينا في هذه الكتابة ولا نهى عن كتابته بصورة خاصة [1] _ اذا تذكرنا ذلك تبين لنا مدى التشدد في رأى المحافظين الامر الذي من اجله احتدم النقاش بينهم وبين المجددين . وقد انجلت هذه المعركة عن حل وسط : حل حقق للمحافظين _ ومعظمهم من اهل الحجاز _ بعض ما يريدون فابقى على رسم الكلمات كما هي في مصحف عثمان دون تعديل فيه وفق ما احدث الناس من

(١) محمد عبدالعظم الزرقاني : مناهل العرفان في علوم القرآن جزء اول

الهجاء . وحل حقق للمجددين ـ ومعظمهم من اهـــل العراق ـ بعض ما يريدون فميزت الحروف المتشابهة بالتنقيط ، وضبطت الكلمات المختلفة بالحركات .

وهكـذا تحددت معالم صورة المصحف كما نعرفه اليوم ، وبقيت نقطة واحـــدة هي تقسيمه الى احزاب واجزاء واخماس واعشار . اما الاحزاب فعددها سبعة على عـدد ايام الاسبوع ، ذلك ان عثمان بن عفان كان يفتتح تلاوة القرآن ليلة الجمعة ويختمه ليلة الخميس [1] ودخل على هذه الاحزاب شيء من التعديل فيما بعد [2] . اما الاجزاء والاخماس والاعشار فهي محدثة على حد قول الامام الغزالي في كتابه احياء علوم الدين [3] . ويلاحظ ان القرآن

---

(١) كان عثمان رضي الله عنه يبدأ ليلة الجمعة بقراءة سورة البقرة حتى نهاية سورة المائدة ، وليلة السبت يبدأ بسورة الانعام حتى نهاية سورة هود ، وليلة الاحد يبدأ بسورة يوسف حتى نهاية سورة مريم ، وليلة الاثنين يبدأ بسورة طه الى نهاية سورة طسم . وليلة الثلاثاء يبدء بسورة العنكبوت حتى نهاية سورة « ص » وليلة الاربعاء يبدأ بسورة « تنزيل » الى نهاية سورة الرحمن وليلة الخميس يختم ما بقي من سور القرآن الكريم .

(٢) اصبح الحزب الاول يشمل سورة البقرة وآل عمران والنساء بعد ان كان يشمل هـذه السور مضافاً اليها سورة المائدة ، والحزب الثاني يشمل خمس سور هي المائدة والانعام والاعراف والانفـال والتوبة بعد ان كان يشمل هذه السور الخمس مضافاً اليها سورتي يونس وهود . والحزب الثالث يشمل سبع سور هي يونس وهود ويوسف والرعد وابراهيم والحجر والنحل بعـد ان كان يشمل هـذه السور مضافاً اليها سور الاسراء والكهف ومريم . والحزب الرابع يشمل تسع سور هي الاسراء والكهف ومريم وطـه والانبياء ، والحج والمؤمنون والنور والفرقان بعد ان كان يشمل هـذه السور مضافا اليها الشعراء والنمـل والقصص والحزب الخـامس يشمل احـد عشر سورة هي الشعراء والنمل والقصص والعنـكبوت والروم ولقمان والسجدة والاحزاب وسبأ وفاطر ويس بعد ان كان يشمل هذه السور مضافاً اليها سورتي الصافات و « ص » والحزب السادس يشمل ثلاثة عشر سورة هي الصافات و « ص » والزمر والمؤمن والسجدة والشورى والزخرف والدخان والجاثية والاحقاف ومحمد والفتح والحجرات بعد ان كان يشمل هذه السور مضافا اليها سور « ق » والذاريات والطور والنجم والقمر والرحمن . والحزب السابع والاخير يشمل السور الباقيـة ابتداء من سورة « ق » الى آخر المصحف بعد ان كان يبدأ من سورة الواقعة الى آخر المصحف .

(٣) الباب الثاني المسمى « ظـاهر اداب التلاوة » من الجزء الاول من هـذا الكتاب القيم في ص ٢٨٧ و ٢٨٨ من طبعة بولاق

قسم الى ثلاثين جزءاً [1] وان كل سورة قسمت الى خميسات اي خمس آيات وعشيرات اي عشر ايات ، وقد ميزت الاحزاب والاجزاء والخميسات والعشيرات بعلامات خاصة لعب الفن فيها دوراً واضحاً سوف نشير اليه فيما نستقبل من هذا البحث .

* * *

هذه الصورة المصغرة التي قدمناها للمصحف الشريف منذ ولد حتى استقام عوده ، والتي حرصنا كل الحرص على ان تكون متضمنة لكل الزوايا - هي في اصلها صورة كبيرة ، تناولها علماؤنا من المسلمين ، كما تناولها المستشرقون [2] بالبحث المستفيض والتفصيل الوافي ولم يتركوا جانبا فيها الا اشبعوه تدقيقاً وتمحيصاً وقد كان لزاماً علينا ان نقدم بين يدي الناحية الفنية هذه الصورة الصغيرة في تلك الكلمات القليلة ، وان نمس جوانبها مساً خفيفاً حتى يستقيم لنا فهم التطور الفني للمصحف الشريف . ونبدأ الآن باستعراض الدور العظيم الذي لعبه الفن الجميل في تطوير شكل هذا الكتاب السماوي وتجميل مظهره حتى وصل الى تلك الصورة الرائعة التي نراه عليها اليوم لا سيما في المتاحف والمكتبات العامة .

والواقع انه بعد ان مست يد الفن الجميل بعصاها السحرية هذا الكتاب العظيم تغير في مظهره الخارجي ، وتطور في الخط الذي سجل به ، وازدانت صفحاته بما اشاع فيها الجمال الفني ، وزخرف غلافه بما اضفى عليه الكثير من الرواء والروعة ، وبعبارة مختصرة خلقت منه تحفة فنية تملأ اقطار العين بجمالها وتسحر اعماق النفس ببهجتها .

* * *

---

(١) يطلق على مجموع الاجزاء الجامعة للقرآن كلمة « ربعة » .

(٢) اذكر منهم على سبيل المثال :

Geffery (A.) Materials for the History of the Text of the Quran, London 1937.

Blacher (R.), Introdudction to the Quran, 1959.

Noldke, Geschichte des Quran, 1961

اما المظهر الخارجي الذي اتخذه المصحف فقد كان على ثلاثة اشكال : شكل قريب من المربع في هيئته . وشكل يميل الى الامتداد عرضاً او بعبارة اخرى يكون ارتفاع الصفحة فيه اقل من عرضها ومن هنا عرف عند مؤرخي الفن باسم المصحف ذو الشكل الافقي او المصحف الذي على هيئة السفينة ويشار الى هـذا الشكل في كتب تاريخ الفن بعبارة « الفورمة الايطاليـة » Format á Italienne . والشكل الثالث يكون فيه الارتفاع اطول من العرض ومن هنا عرف باسم « المصحف العمودي » ويعبر عنه في كتب تاريخ الفن بعبارة « الفورمة الفرنسية Format á la francaise . ويلاحظ ان هذا الشكل الأخير هو المألوف في جميع الكتب قبل الاسلام ، ولا يزال شائعاً في الكتب حتى الآن . والمصاحف ذات الشكل الاول والثاني (انظر الصورة رقم ٣) مكتوبة عادة بالخط الكوفي ، وبعض هذه المصاحف لا نرى فيه التنقيط او الحركات مثل ما كان عليه المصحف الامام . وبعضها بـه التنقيط عند ما كان الغرض من استعماله هو ضبط الحركات . وبعضها به التنقيط عند ما اصبح هدفه تمييز الحروف . ولقد وصلت الينا أمثلة قليلة من هـذا النوع معظمها صفحات او اجزاء من مصاحف موزعة بين المتاحف والمكتبات العامة في الشرق وفي الغرب . اما المصاحف ذات الشكل الثالث (انظر الاشكال رقم ٢ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠) فبعضها بالخط الكوفي ومعظمها بالخط النسخي وقليل منها بخط النستعليق وجميعها قد استقامت فيها علامات الاعجام والتصحيف .

والشكلان الاول والثاني للمصحف الشريف اقـدم في وجودهما من الشكل الثالث له والاول نادر جداً ولن نقف عنده طويلاً لأنه لم يصل الينا منه الا مثال واحد على ـ قدر علمي ـ موجود في مكتبة جامعة اسطنبول وقد نسخ في مدينة بالنسيه بالاندلس في سـنة (٥٧٨هـ) ومساحته (٥ر١٧ × ٥ر١٨ سم) ومن هنا كاد ان يكون مربعاً [١] . اما الشكل الثاني واعني به « المصحف السفينة » (الصورة رقم٣) فقد وصل الينا منه امثلة تستحق ان

(١) Ettinghausen(R.), Arab Painting, P. 172, 173.

نتأمل فيها قليلا وان نتساءل لماذا اختار اجدادنا هذا الشكل للمصحف ثم عدلوا عنه الى الشكل الذى كان مألوفاً للكتب اي « المصحف العمودي » . والواقع ان احداً من اجدادنا لم يفصح لنا عن السبب في ذلك على كثرة ما كتبوا في موضوع المصاحف . ولقد حاول احد مؤرخي الفن من الغربيين ان يعلل ذلك بقوله انه عند ما اخذ نساخو المصاحف في كتابة مصاحفهم تأثروا بما كانوا يشاهدونه في المساجد من عقود تسير افقية في موازاة جدار المحراب، وصفوف من المصلين تقف في امتداد افقي مواز لجدار المحراب ايضاً ، ونصوص قرآنية منقوشة تجري افقية على جدران المساجد ، اي ان الاتجاه الافقي كان هو البارز في المساجد فرأوا ان يسيروا في نسخ المصاحف في نفس هذا الاتجاه فظهرت المصاحف الافقية [1] . ولكن هذا التعليل ليس جامعاً مانعاً كما يقول رجال المنطق ونرى ان اتخاذ هذا الشكل الافقي غير المألوف في الكتب انما يرجع - اغلب الظن - الى رغبة اجدادنا في تمييز المصحف عن غيره من الكتب الدينية الاخرى مثل التوراة والانجيل ، وتمييزه كذلك عن غيرهما من الكتب، ولما كان هذا الكتاب السماوي فريد في نوعه ، فمؤلفه - في اعتقادنا معشر المسلمين - هو الله، فقد وجب ان يكون ايضاً فريداً في مظهره فيكون له هذا الشكل الذي ينفرد به بين الكتب جميعاً . اما العدول عن هذا الشكل الافقي الى الشكل المألوف للكتاب - منذ ان انتقل من هيئة الملف roll التي كانت شائعة في القديم الى شكله الحالي الذي يقوم على صفحات مثبتة وراء بعضها البعض ، يزيد ارتفاع كل صفحة فيها عن عرضها - فأمر تعليله من الصعوبة بمكان ، ولا ندري في الحقيقة هل كان هذا العدول نتيجة لذيوع صناعة الورق ثم ظهور المطبعة وتحكم هذين العاملين في شكل الكتاب ؟ ام كان هذا العدول نتيجة لانتفاء الحاجة الى تمييز المصحف في شكله عن غيره من الكتب بعد ان ثبتت قواعد الاسلام بين غيره من الاديان ، ودخل الناس فيه افواجاً ، واجتذب الى ساحته الكثيرين من اتباع الديانات الاخرى فاكتفى المسلمون بتمييز المصحف بأن زينوا غلافه بزخارف ذات طابع خاص ؟ ام كان

(١) Ettinghausen, of cit P. 167-169

هذا العدول نتيجة للرغبة الملحة في نشر المصحف على نطاق واسع بعد ازدياد عدد المسلمين، فسلكوا الى ذلك اسهل الطرق في عمل الكتاب وابسطها ؟ ام كان هذا العدول عن الشكل الافقي الى الشكل الرأسي نتيجة لهذه العوامل مجتمعة ، او كان نتيجة لبعضها ، او كان نتيجة لغيرها مما لا نعرفه ؟ الله اعلم .

* * *

فاذا تركنا الشكل العام للمصحف الشريف واخذنا نتأمل في زواياه الاخرى ، رأينا الغلاف الذي يضم بين جوانحه صحائف الكتاب الكريم المصنوعة من الرق او الورق ، ورأينا الخط الذي سطرت به الآيات ، ورأينا الزخارف التي اشاعت فيه الجمال الفني من بدايته حتى نهايته .

اما الغلاف فقد كان للفن الجميل أثر واضح فيه ، والواقع ان فن تغليف المصحف أو فن التسفير كما يعرف في بلاد الغرب أو فن التجليد كما نعرفه عادة قد تقلب بين ايدي الفنانين المسلمين في ادوار مختلفة ، فقد قام اول ما قام على التقاليد الحبشية والقبطية السابقة على الاسلام [1] . فاستعمل المجلدون في اول الامر لوحين من الخشب جمعت بينهما اجزاء القرآن كلها أو بعضها [2]. وقد كان الخشب المستعمل في هذا الغرض اما ساذجاً عاطلاً من كل زخرف ، واما مزداناً بأشرطة من الذهب أو الفضة ، واما مغطى بصفائح رقيقة من هذين المعدنين النفيسين تزينها في بعض الاحيان فصوص من الاحجار الكريمة ، وقد كان طبيعياً ان تضيع معظم هذه الغلافات لطمع الناس في فضتها وذهبها واحجارها النفيسة . على انه قد وصلت الينا من الغلافات الخشبية تلك التي ازدانت بفسيفساء من العاج والابنوس ومن اشهرها مثال في متحف المتروبوليتان بنيورك [3] . وجاءت الخطوة الثانية في التغليف عند

(1) Grohmann & Arnold, The Islamic Book. P. 44.

(٢) المصحف المنسوب الى الامام جعفر الصادق الموجود في دار الكتب المصرية بالقاهرة (صورة رقم ٢) مجلد بهذه الطريقة .

(3) Dimand, A Handbook of Muhmmedan Decorative Art, P. 79 fig. 46, New york 1947.

ما استبدلت الواح الخشب بما يشبه الورق المقوى (الكرتون) اذ جمعت البرديات القديمة التي استنفذت اغراضها واستغنى عنها فالصقت بعضها الى بعض بحيث اصبحت سميكة مثل الخشب ، واستبدلت صفائح الفضة والذهب التي كانت تكسو الواح الخشب بشرائح من الجلد ، وتعد هذه المرحلة في الواقع بداية لفن تجليد الكتب الذي لم يتغير كثيراً عبر العصور . ولقد كشف علماء الآثار عن اهمية تلك البرديات القديمة التي استعملت في التجليد عند ما لاحظوا ان الكثير منها يتضمن معلومات تاريخية واجتماعية لها قيمة كبيرة في تصوير حياة اجدادنا في العصور الوسطى ، واتجه فريق من علماء البردي الى تلك الغلافات القديمة التي نال منها البلى بعض الشيء ، واخذوا ينزعون برديا تها بعضها عن بعض في حذر وحرص شديدين حتى تخرج سليمة حافظة لكيانها تجلو على الباحث ما دون عليها من قبل من معلومات تكشف عن الصورة الحقيقية للعصر الذي كتبت فيه . وكما زينت صفائح الذهب والفضة بالاحجار الكريمة كذلك زينت شرائح الجلد بالزخارف المختلفة : بعضها محزوز وبعضها مضغوط وبعضها مخرم تحته قطع من السندس الاخضر تبرز جمال الزخرفة المخرمة ، وجميع هذه الزخارف تقوم على العناصر الهندسية لا سيما الاشكال النجمية ، وعلى العناصر النباتية لاسيما التوريق او الارابسك التي لعبت دوراً هاماً في فن التجليد [١] . وتمتاز جلود المصاحف بطراز زخرفي نراه في معظم ما وصل الينا منها يقوم على تقسيم سطح الغلاف الى متن وحاشية [٢] . اما المتن فأساس زخرفته صرة كبيرة تتمركز فيه مملوءة بالفروع النباتية ثم زخرفة مستمدة من هذه الصرة تزين زوايا المتن ، اما الحاشية فقوامها شريط أو أشرطة متوازية بها زخارف هندسية او نباتية . ولقد ترك هذا الطراز الزخرفي أثره في كثير من ابواب المساجد المصنوعة من الخشب المصفح بالنحاس ، وفي كثير من

---

(١) في العدد السابق من هذه المجلة بحث لكاتب هذا المقال عن الطنافس الاسلامية عالج فيه موضوع « الارابسك » بشيء من التفصيل فيمكن الرجوع اليه .

(٢) المتن والحاشية في غلاف الكتاب ما ترجمة للكلمتين الانجليزيتين Field & border

الطنافس أو الأبسطة ذات الخمل . ترى من اين اســتمد مجلدو المصاحف هذا التصميم الزخرفي ؟ اغلب الظن انهم استوحوا غلافات المصاحف القديمة التي كانت مصنوعة من الخشب المصفح بالفضة أو الذهب والتى كانت تزدان بالاحجار الكريمة والتى لم يصل الينا منها شيء كما ذكرنا من قبل ، فهذه الصرة الوسطى تقوم مقام الجوهرة الكبيرة التى كانت تحتل مركز الغلاف، اما زخارف الزوايا فقد حلت محل الفصوص الصغيرة التى كانت منثورة هنا وهنــاك . ولم تكن العناية بزخرفة باطن غلاف المصحف بأقل من العناية بزخرفة الاجزاء الظاهرة للعيان ، فقد بذل المجلدون المسلمون جهداً واضحاً في سبيل تزيين هـذه الجلود من الداخل حتى بدت قطعاً من الفن الجميل تملأ اقطار العين بجمالها ورونقها ، وفي الحقيقة ان تزيين هذه الاجزاء الخفية ليكشف لنا عن ميزة امتاز بها الفنان المسلم في العصور الوسطى عن غيره من الفنانين ، ذلك انه لم يهدف من وراء التجميل الى ارضاء الناظر الى عمله بقدر ما كان يهدف الى ارضاء حاسة الجمال في نفسه ، وآخر ما نذكره عن تجليد المصحف هو تلك الظاهرة الجديرة بالذكر ونعني بها « اللســان » الذي كان يطوي لحماية اطراف الصفحات للمصحف وقد كان مجالاً ليظهر فيه الفنان براعته في الزخرفة . ويقال ان المسلمين نقلوه عن اقباط مصر ، كما يقال ايضاً انه ابتكار اسلامي ، ومهما يكن من الامر فقد كان للمسلمين فضل تعليمه للاوربيين في عصر نهضتهم . ومن اروع امثلة التجليد الاسلامي جلدة مصحف معروضة في متحف الفن الاسلامي بالقاهرة نرى صورتها تحت رقم (١٢) في هذا البحث .

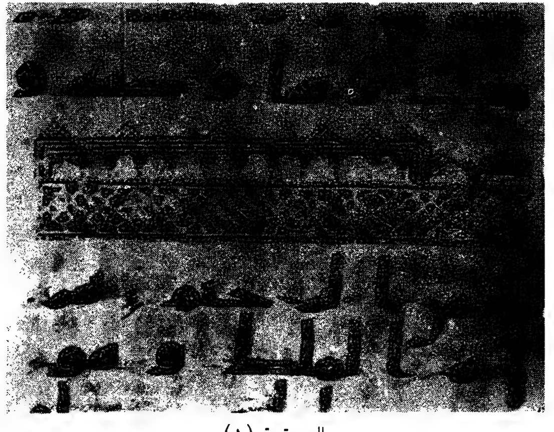
* * *

واذا تجاوزنا الغلاف الى داخل المصحف وجدنا ان صحائفه اما من البردي ، أو من الرق ، او من الورق ، ولن نقف عند البردي طويلاً لان ما وصل الينا منه لا يتجاوز بردية منسوخ عليها بالخط الكوفي نص قرآني وقد اشار اليها مورتز في كتابه عن المصاحف ونسبها الى القرن الثالث الهجري[1] . واما الرق فقد وصل الينا الكثير من النصوص القرآنية

---

(١) Moritz, Arabic Paleogrphy, Cairo, 1905, p. 43

المنسوخة عليه بالخط الكوفي ، ومعظمها صفحات او أجزاء من مصاحف موزعة بين المكتبات العامة والمتاحف والمجموعات الخاصة ، وهى جميعاً ليست مؤرخة تأريخاً يطمئن اليه الباحث ولكن مثالين منها جديران بالعناية موجودان في دار الكتب المصرية بالقاهرة الاول يمثل النصف الاول من مصحف بقلم كوفي على رق غزال ، ويظن انه بقلم الامام جعفر الصادق

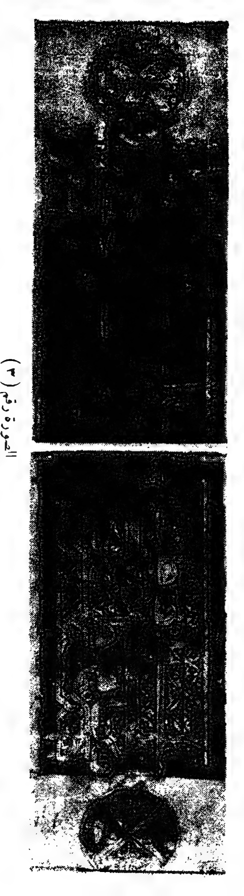


الصورة رقم (١)

المتوفى سنة ١٤٨ ﻫ وهو مجلد بقطع من خشب الصنوبر المغطى بالجلد المزخرف[1] ومع هذا البحث صورة لاحدى صفحاته (رقم ٢) نقرأ فيها أواخر سورة يونس واوائل سورة هود . والمثال الثاني جزء من مصحف يتضمن وقفية باسم (أماجور) احد حكام مقاطعة فلسطين في

(١) طراز الزخرفة على هذا الجلد يشير الى انه من عصر المماليك او بعبارة احرى من القرن الرابع عشر الميلادي .

الصورة رقم (٢)



الصورة رقم (٦)

عهد الخليفة العباسي المعتمد على الله ، وعلى اساس هذه الوقفية المكتوبة عليه يمكن ان يؤرخ تاريخاً قريباً من الواقع ، فهذا الجزء قد نسخ من غير شك قبل سنة ٢٦٤هـ وهي السنة التي توفي فيها الخليفة العباسي سالف الذكر ، اما متى كان النسخ بالضبط فأمر من الصعب تحديده [١] . واما الورق الصيني او السمرقندي او الكاغد فقد حل محل الرق واصبح المادة المفضلة لنسخ المصاحف ، وقد جاء هذا التفضيل بسبب ميزة تتوفر فيه ولا تتوفر في الرق هي سهولة محو الكتابة من الرق وبالتالي سهولة التزوير في النصوص المكتوبة عليه ، وصعوبة ذلك في الورق ، ومن هنا اصدر الخليفة هرون الرشيد امره بأن تنسخ المصاحف على الورق دون غيره [٢] .

* * *

ويقترن استعمال الورق باستعمال طراز جديد للخط الكوفي يعرف في كتب تاريخ الفن

---

(١) Rice (D. S.), The Unique Ibn Al-Bawwab, MS, The Chester Beatty Library, Dublin, 1955.

(٢) Grohmann, From the World of Arabic Papyri, Cairo, 1942, P52.



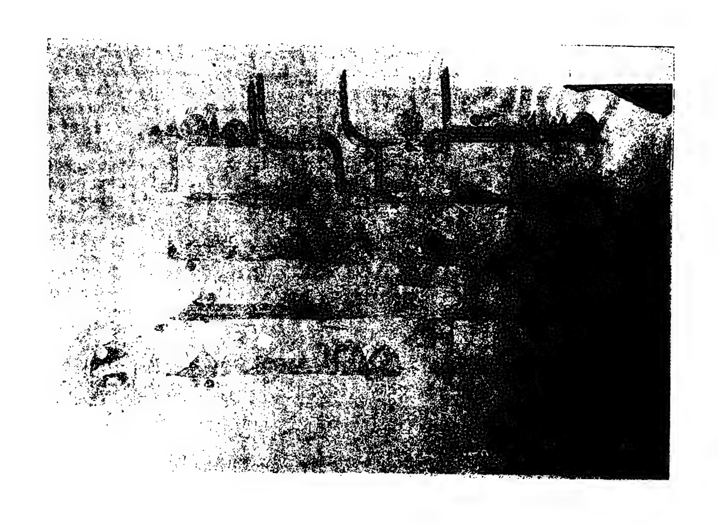
ورقة رق من مصحف خطه كوفي افريقي، مزخرف بتزويق من ذهب وأدهان - من صناعة القيروان في القرن الثالث للهجرة (عصر الدولة الاغلبية)

في الوجه: سورة الرحمن - وفي القفا: آخر سورة القمر.

هدية الى "المجمع العلمي العراقي"

من حسن حسني عبد الوهاب الصمادحي التونسي

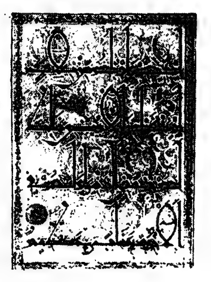
الصورة رقم (٤)



الصورة رقم (٤ أ)

باسم الكوفي الايراني (الصورة رقم ٥) [١]. وهو يمتاز بغلبة الزخرفة عليه ، واقدم مصحف يتجلى فيه هذا الطراز الجديد موجود في مكتبة جامعة اسطنبول وهو يحمل اسم علي بن شاذان كما يحمل تاريخ نسخة ٣٦١ هـ [٢] .

ومنذ اواخر القرن الرابع الهجري نسخت المصاحف بالخط النسخي الفني الذي اخذ مكان الصدارة في نسخ المصاحف منذ ذلك الوقت حتى الآن . ويخطئ الذين يعتقدون ان



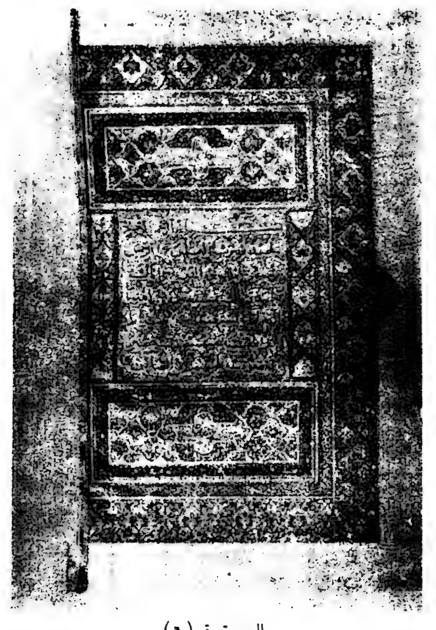
الصورة رقم (٥)

هذا الخط النسخي متطور عن الخط الكوفي ، وان الكوفي الايراني يمثل مرحلة الانتقال بين الخطين . فالخط النسخي العادي او اللين ، معاصر للخط الجاف او الكوفي ، وقد سبق ان اشرنا الى اننا نرجح ان بعض كتبة الوحي كانوا يستعملون الخط اللين عند اول كتابتهم

(١) يطلق على هذا النوع من الخط الكوفي اسماء مختلفة نجدها في كتب الفن الاسلامي منها : Semi Kufic ومنها Bent-Kufic ومنها Persian Kufic اي الكوفي الايراني وقد اخترنا هذه التسمية الاخيرة .

(٢) Fehmi Edhem Karatay. Istambul Universitesi Kutuphanesi Arapca yazmelar Katalogue Cilti, Istambul, 1951 P. 3 No. A 6778, PL. VII,

لآيات القرآن في حضرة النبي ثم يعيدون ما كتبوه بالخط الجاف عند ما يطمئن بهم المقام في دورهم [1] . ومن ذلك نرى ان النسخي (الخط اللين) والكوفي (الخط الجاف) كانا

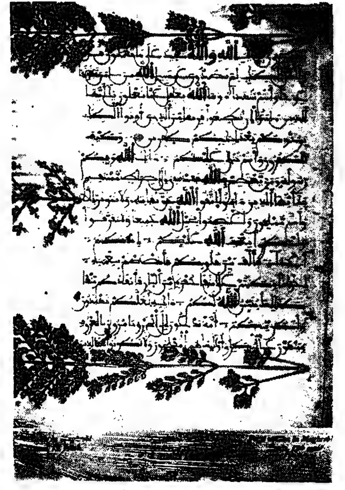


الصورة رقم (٦)

(١) انظر ص ١٠ من هذا البحث .

متعاصرين ويسيران في خطين متوازيين ولا يمكن ان يكون احدهما متطور من الآخر[1] .

ولعل الذي دفع الى توهم هذا التطور ، ان النسخي الفنى جاء استعماله في المصاحف لاحقاً للخط الكوفي ، وكذلك كان الحال في التحف والآثار فقد كتبت النصوص التاريخية



الصورة رقم (٧)

عليها بالخط النسخي منذ عصر السلاجقة الذين ابرزوا هذا النوع من الخط وجعلوا له المكانة الاولى بعد أن كانت قبلهم للخط الكوفي ، والخط النسخي الفنى الذي اخذت

(١) راجع في هذه النقطة : Katchkovskaya (V. A.), Ornamental Naskhi Inscriptions, Survey of Persian Art, P 1770-1784,

تنسخ به المصاحف ليس الا الخط النسخي القديم بعد ان هذبه الخطاطون وحسنوه ووضعوا له القواعد وسنشير بعد قليل الى بعض هؤلاء الخطاطين .



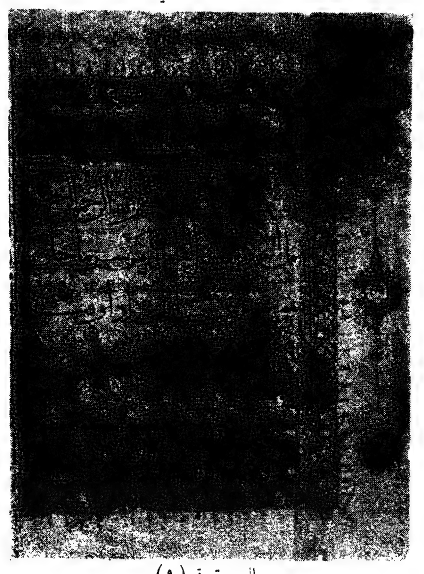
الصورة رقم (٨)

واقدم مصحف مكتوب بالخط النسخي الفني موجود في مكتبة خاصة في مدينة دبلن[١]

---

(١) Chester Beatty Library, Dublin

وناسخه هو الخطـــاط العراقي الشهير « ابن البواب » [1] . والواقع ان العراق قد ساهم بنصيب وفير في تطوير الخط العربي وتجميله ، ويكفي ان نذكر ان بغـــداد في العصور



الصورة رقم (٩)

الوسطى قد شهدت ثلاثة من ائمة الخط العربي هم ابن مقله الذي عاش في القرن الثالث وكان

(١) كان ابوه بواباً ومن هنا عرف باسم « البواب » ، وبدأ حياته نقاشاً اي مزوقاً يصور الدور ثم اشتغل بزخرفة الـكتب واخيراً اهتم بالخط فتفوق فيه على من تقدمه او لحق به كما يقول ياقوت في =

اول من وضع للخط مقاييس تضبط بها باشكال الحروف من مدات وقوائم . وابن البواب الذي عاش في اواخر القرن الرابع واوائل القرن الخامس وقد استطاع بمهارته ان يخطو بالخط نحو الجمال الفني خطوات واسعة واصبح هذا الجمال هو الهدف الذي توجه اليه عناية الخطاط وقد وصل الينا من اعماله الكثيرة ذلك المصحف العظيم الذي اشرنا اليه منذ قليل [1] وياقوت المستعصمي عاش في القرن السابع الهجري وقد استمد نسبته من الخليفة العباسي المستعصم بالله وكان حاذقا لفن الخط ، متقناً له ، حتى استحق عن جدارة لقب «قبلة الكتاب» وقد وصلت الينا من خطه امثلة كثيرة معظمها معروض في متحف دار الكتب المصرية بالقاهرة (صورة رقم ٦) .

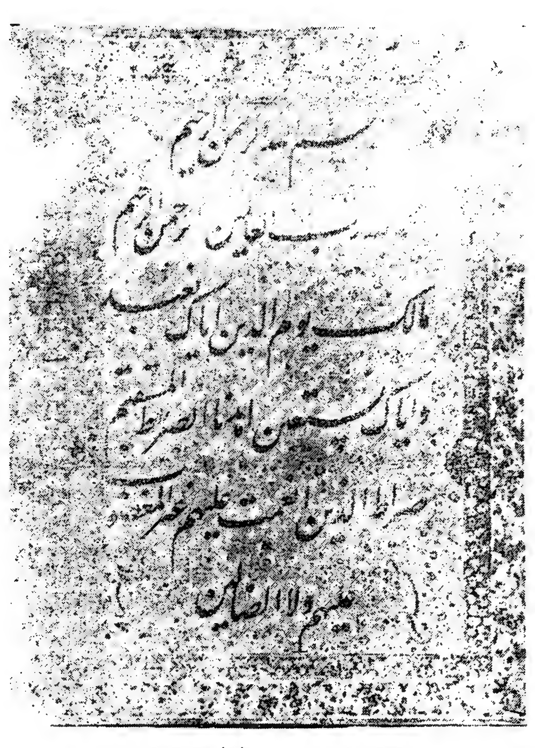
والخط الذي حذقه هؤلاء الخطاطون هو النسخ الفني الذي اشرنا اليه من قبل ، ولكن هناك انواع اخرى من الخط العربي كتبت بها المصاحف منها خط الطومار ، والخط المغربي ، وخط النستعليق .

وخط الطومار (صورة رقم٧) مشتق من خط النسخ ، وقد تولد منه نوع آخر عرف بالخط الثلث (صورة رقم ٨) اي ثلث الطومار ، وقد سمي كذلك - كما يقول القلقشندي - لأن العرب كانت تكتب على الدرج أي الملف المتخذ من البردي او الورق ، وكان الملف يتكون عادة من عشرين ورقة ملصق بعضها ببعض في شكل طولي ، وكان سدس هذا الدرج يسمى الطومار ، وكان يكتب عليه بخط كبير سمي بخط الطومار .

والخط المغربي (صورة رقم ٧) مشتق من الخط الكوفي ، وهو اكثر ميلا منه الى

= ارشاد الاريب في معرفة الاديب (ج ٥ ص ٤٤٨) وكان يعظ في مسجد المنصور ببغداد وقد قربه اليه الوزير البويهي ابن خلف كما يقول ابن الجوزي في المنتظم (ج ٨ ص ٢٩٢) وقد عمل في مكتبة بهاء الدولة البويهي في شيراز ومات في بغداد سنة ٤١٣ هـ ، ودفن بالقرب من مدفن احمد بن حنبل ، ويقال إنه نسخ المصحف ٦٤ مرة ولم يصل الينا من اعماله الا هذه النسخة موضع الدرس .

(١) درس المرحوم الاستاذ رايس (D. S. Rice) هذا المصحف دراسة قيمة تفصيلية نشرت في الكتاب الذي اشرنا اليه في هامش ص ٢٨ .



الصورة رقم (١٠)

الاستدارة ، واشد ليناً ، وقد تطور ونضج في بلاد المغرب والاندلس ، ومن هنا عرف باسم الخط القيرواني او الخط القرطبي او الخط الاندلسي . ولا ننسى انه يختلف بعض الشيء عن الخط المشرقي من حيث التنقيط اذ تكون نقطة الفاء من اسفل وتنقط القاف



الصورة رقم (١١)

بنقطة واحدة من اعلى [١] .

وخط النستعليق قد ابتدعـــه الفرس [٢] . وهو يمتاز بليونته ، واستدارة حروفه

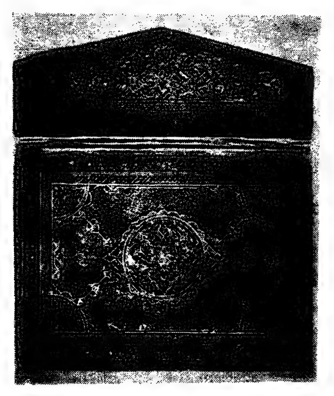
(١) انظر ص ١٧ من هذا البحث .

(٢) مبتكر هذا النوع من الخط هو مير علي التبريزي الذي كان يعمل في بلاط تيمورلنك ، ومن القصص الطريفة التي تروى عنه انه رأى ذات ليلة في نومه الامام علي كرم الله وجهه . وقد طلب اليه الامام ان ينظر الى طير الاوز ويطيل النظر اليه ، واستيقظ مير من نومه وهـذه الرؤية تتراءى له في يقظته وتملأ عليه شعاب نفسه واخذ اخيراً يستجيب لتوجيه الامام علي ، واطال النظر الى هذا الطائر وتأمل في خلقته ، واستوحى من خطوط جسمه اشكالا شتى استعملها في رسـم الحروف العربية . وقد سار ابنه عبد الله على نفس النهج الذي سار عليه ابوه من قبل بجود هذا الخط وحسنه .

واستلقاؤها ، وقد بدأ يشق طريقه بين انواع الخط الاخرى منذ نهاية القرن الثامن الهجري. ومن اجمل امثلته ما نراه في الصورة رقم (١٠) .

* * *

ولعبت الزخرفة دورها في المصحف في مواضع مختلفة منه : في فواصل الآيات ، وفي فواصل السور ، وفي الهوامش الجانبية ، وفي الصفحات التي تسبق النص القرآني والتي تأتي بعد نهايته .

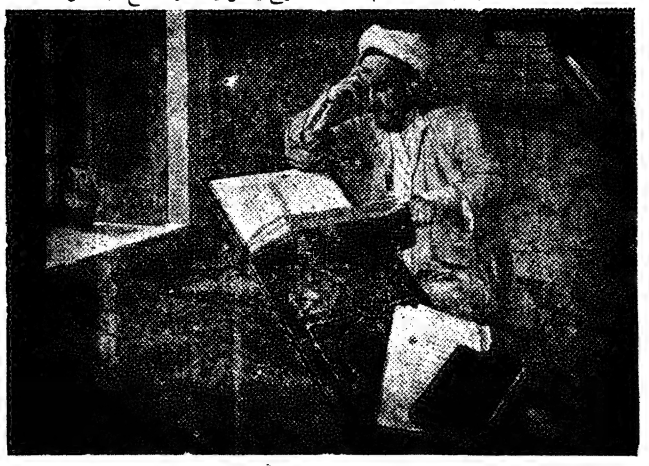


الصورة رقم (١٢)

وقد قوبلت هذه الزخارف في اول الامر بمعارضة شديدة من بعض رجال الدين ، الا ان هذه المعارضة لم تحل دون ان تقتحم الزخرفة هذا الكتاب السماوي وتثبت وجودها فيه ، فشقت طريقها في بطيء وتأن ، واخذت تتطور في شكلها عبر العصور فبدأت بسيطة

ثم صارت تتعقد بالتدريج حتى انتهت الى الصورة الرائعة التي نشهدها في المصاحف الأثرية المعروضة في المكتبات العامة ، وفي المتاحف ، وعند الهواة . ولعل اول ما يسترعي النظر هو احاطة النص القرآني في الصفحة باطار مزخرف تنوعت اشكاله في المصاحف المختلفة .

أما فواصل الآيات فتلاحظ انها بدأت بترك فراغ بين كل آية واخرى اوسع قليلا من



الصورة رقم (١٣ر)

الفراغ الذي يترك بين كل كلمة واخرى[1] . ثم استغل هذا الفراغ المتروك برسم نقط ثلاثة على هيئة مثلث ، ثم زاد عدد هذه النقطة فصارت ستة رسمت على هيئة معين ، ثم استبدلت النقط بشرط رسمت فوق بعضها ، ثم احيطت هذه الشرط بدوائر ، ثم رأينا بعد كل خمس

---

(١) انظر ص ١٩ من هذا البحث .

آيات ان الدائرة تتضمن رأس حرف الخاء بدلا من الشرط واصبحت تسمى بالتخميسات . وبعد كل عشر آيات تتضمن الدائرة رأس حرف العين واصبحت تسمى التعشيرات ، واخيراً ملئت الدائرة بزخرفه نجمية تتضمن في وسطها في بعض الاحيان رقم الآية .



الصورة رقم (١٤)



الصورة رقم (١٥)

وتسير فواصل السور في نفس الطريق ، فقد بدأت بترك فراغ بين كل سورة واخرى اوسع من الفراغ الموجود بين كل سطر وآخر [١] . ثم ملىء الفراغ بشريط زخرفي جاء في بعض الاحيان اعرض من الفراغ المتروك ، فبدت فيه قواعد بعض حروف السورة المنتهية وبعض

(١) انظر ص ١٩ من هذا البحث .

رؤس حروف السورة التالية . ثم ملىء هذا الشريط باسم السـورة التي يتوجها ، واخيراً بتحديدمافي السورة من آيات مكية وآيات مدنية الى جانب اسم السورة ، وقد تفنن المزخرفون في رسم فواصل السور تفنناً ينتزع الاعجاب من كل من يراه ، وتطورت الزخارف من عقود تشبه عقود المسجد (الصورة رقم ١) الى اشكال هندسية وعناصر نباتية (الصور ٢ ، ٦ ، ٩) . وقد حرص الخطاط على ان يكتب في هذه الفواصل اسم السورة بالخـط الكوفي او الكوفي الايراني او خط النستعليق .

اما زخرفة الهوامش الجانبية فقد تطورت هي الاخرى في اشكالها ولعل ابرز ما فيها هي استعمال الدوائر المشعة التي كانت تتضمن في بعض الاحيان الاشارة الى احزاب المصحف واجزائه (الصور ٣ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩) .

واذا كانت فواصل الآيات وفواصل السور وزخارف الهوامش قد لقيت بعض المعارضة في اول الامر الا انه سرعان ما تبخرت هذه المعارضة عند ما تبين الناس ما تؤديه هـذه الزخارف من خدمات جليلة لمن يقرأون في المصحف ، ذلك انها تحدد الآيات وتحدد السور وترشد القارىء الى المواضع التي ينبغي عليه ان يسجد عند تلاوتها ، كما تعرفه ايضاً باحزاب القرآن واجزائه .

ولـكن بقيت المعارضة قوية عنيدة فيما يختص بزخارف الصفحات الاولى والصفحات الاخيرة ، [1] لأن تلك الزخارف لا هدف لها الا الجمـال الفني فحسب ، ومن هنا تأخر ظهور هذه الزخرفة وتطورها بعض الوقت . ولعل اقـدم مثال لها هو ما نشاهده في رق كان جزءاً من مصحف افقي الشكل يرجع الى حوالي سـنة ٢٨٧ هـ موجود في مـكتبة شستر بيتي في مدينة دبلن بانجلترا وتعتبر هذه الزخرفة أبسط انواع الزخارف التي من هذا القبيل

---

(١) تسمى الصفحات الاولى في المصحف التي تسبق النص القرآني « سرلوح » وهي عبارة فارسية معناها اللوح الذي في المقدمة او في الرأس ولعله من الافضل ان تسمى الديباجـة اخذاً من الديباج او الحرير المختلف الالوان فهناك صلة بين الديباج وهذه الصفحات الملونة من حيث تعدد الالوان والزخارف انظر ص ١٩٩٦ هامش رقم ١ من كتاب : Survey of Persian Art

وهي تقوم على دائرة كبيرة يتوسطها نجمة ثمانية الرءوس [1] . اما المثال الثاني فقد اشرنا اليه من قبل[2]، وتمتز بحيازته مكتبة جامعة اسطنبول ، وزخارف صفحاته الاولى اكثر تعقيداً من المثال السابق اذ تقوم على دائرة من فصوص متجاورة ومملوءة بالاشكال النجمية المرسومة بمداد الذهب [3] . وظلت زخارف الصفحات الاولى والاخيرة من المصحف تسير قدماً في سبيل التعقيد والتطور عبر العصور حتى وصلت الى قمة نضوجها في الامثلة الكثيرة التي ترجع الى القرنين الرابع عشر والخامس عشر بعد الميلاد والمعروضة في متحف دار الكتب المصرية بالقاهرة ، ولعل أبرز ما يستلفت النظر فيها امران : عناصرها الزخرفية ثم الوانها . اما الزخرفة فتقوم اكثر ما تقوم على العناصر الهندسية لاسيما الشكل النجمي ، وتأتي العناصر النباتية في المحل الثاني واوضح ما فيها زهرة اللوتس ، والزخارف النخيلية الصينية Peony Palmette وكلا الزخرفين كانا من احب الزخارف الى الفنان المسلم ، وقد شاعا في العالم الاسلامي بعد الغزو المغولي الذي ربط بين الصين وبلاد الاسلام بروابط اقوى من ذي قبل . واما الالوان فأبرز ما فيها هو الذهبي والازرق واذا تذكرنا انه منذ فجر الاسلام والعناية قد اتجهت الى كتابة القرآن بخط جميل وبمداد جميل وان اول من اشتهر في هذا المجال ـ على حد قول ابن النديم[4] ـ هو خالد بن ابي الهيّاج الذي يذكر عنه انه هو الذي كتب بالحروف المذهبة جزءاً من سورة الشمس على الجدار الجنوبي لمسجد المدينة الامر الذي لايستبعد معه استعمال مداد الذهب في كتابة المصاحف قبل ذلك بوقت طويل ، ومن اروع المصاحف المكتوبة بماء الذهب على رق ازرق اللون هو ذلك الذي

---

(١) انظر رسماً لهذه الصفحة في كتاب « اتنجهوزن » التصوير عند العرب ص ١٦٨ :
Ettinghausen, Arab Painting, P. 168

(٢) ص ٢١ من هذا البحث و ١٧٢ و ١٧٣ من المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق ص ١٧٢ ، وتسمى هذه النجوم الزخرفية « شمسه » وهي تعني نجمة تخرج منها اشعة وقد كانت في اول امرها مستديرة ثم اصبحت اقرب ما تكون في شكلها الى الشمس المشعة .

(٤) ابن النديم : الفهرست ج ١ ص ٦ وفي هذه الصفحة والتي تليها اسماء كثير من نساخي للصاحف

اهداه الخليفة المأمون الى المسجد الجامع في مدينة مشهد [1] وقد كان استعمال الاوانين الازرق والذهبي تأثير كبير على فن الكتاب الاسلامي عامة وفي المصاحف خاصة . والواقع ان استعمال مداد الذهب عادة قديمة عرفتها مصر في عهدها الفرعوني وعهدها المسيحي وقد أثار استعماله في نسخ المصاحف في أول الأمر نقداً شديداً من رجال الدين ، وقد جاء في مخطوط عنوانه « شرعة الاسلام » لمؤلفه ركن الاسلام محمد بن أبي بكر زاده الحنفي الذي مات سنة ١١٧٧ هـ « وكره بعضهم كتابة القرآن بالذهب والفضة ، وتحليته بهما فانه يدعو اليه السارق والغاصب » [2] . ولكن هذا النقد سرعان ما خفت وطأته واقبل الخطاطون على استعمال التذهيب في الكتابة والزخرفة بحرية كبيرة ووصلت الينا امثلة رائعة من المصاحف المكتوبة والمزخرفة بمداد الذهب [3] .

ومهما حاول الانسان ان يكون دقيقاً في وصف جمال هذه الصفحات فلن يبلغ من الاجادة ما يريد ، ولن يغني هذا الوصف ـ مهما بلغت دقته ـ عن مشاهدة هذه الروائع الفنية التي ابدعها اجدادنا المسلمين في العصور الوسطى والتي تترجم ترجمة صادقة عن جمال الفن الاسلامي وسموه ، والتي كان لها ابعد الاثر في فن الكتاب عند المسلمين وغير المسلمين ومن هنا كانت هذه الصفحات موضع الاهتمام من مؤرخي الفن الاسلامي الذين اخذوا يعنون بدراسة المصاحف من هذه الزوايا ويبحثون عنها في كل مكان ويجمعونها من مظان وجودها . وقد ساهم معهم في هذا البحث وذلك الجمع تجار التحف الذين استلفتت انظارهم تلك الصفحات المزخرفة فراحوا ينزعونها من المصاحف دون ادراك لما يرتكبونه من جناية على تاريخ الفن ، وصاروا يبيعونها للمتاحف والهواة بأغلى الاثمان ، ولشد ما أساءوا بعملهم

---

(١) Grohmann & Arnold, The Islamic Book

(٢) ص٢٤ ب في المخطوط الذي اطلع عليه جرهمان ونقل منه هذه الفقرة في كتابه :
Grohmann % Arnold, The Islamic Book.

(٣) استعمل مداد الذهب ايضاً في تزيين جلود المصاحف والواقع ان فن التذهيب قد لعب دوراً هاماً في الباس المصاحف حلة قشيبة من الجمال الفني سواء في ظاهر المصحف او في باطنه .

هذا الى مؤرخي الفن الاسلامي الذين لم يعد من اليسير عليهم تحديد تاريخ هذه الصفحات ، ولامعرفةالمصاحف التيكانت تزينها ولاالبلاد التي خرجت منها، فلجأوا فيمحاولاتهم لتأريخها الى المقارنة والتخمين .

* * *

ولن يـكون هذا البحث كاملاً اذا لم اشر هنا الى مصحف مخطوط غريب في نوعه ، بعث في نفسي الدهشة عند أول ما قرأت عنه بحثاً منذ ربع قرن أو يزيد ، وهو فريد في نوعه لأنه مصحف مصور ولا اظن ان هناك مثيل له على قدر ما وصل اليه علمي ، ويملـكه امريكي من سكان سان فرانسسكو ، اشتراه فياسطنبول سنة ١٩٣٠ على حد قوله ، ودرسه مستشرق اسمه جتهايل Gottheil واعتمدنا في كلتنا هذه على بحثه ولم نر هذا المصحف بعد[١] . وناسخ هذا المصحف كما يقول جتهايل هو الحاج حافظ ابراهيم الفهمي تلميذ السيد عثمان المعروف باسم داماد العفيفي ، وتاريخ النسـخ هو ١٢٣٢ هـ / ١٨١٦ م . والمصحف صغـير الحجم ، سعة الورقة فيه ٥ × ٨ بوصة تقريباً ، والنص القرآني مـكتوب بالخط النسخ في مساحة قدرها ٣ ونصف × ٥ ونصف بوصة في كل صفحة ، وعدد اوراقه ٣٠٤ ورقة ، وكل ورقة بها اطار مذهب يحف بالنص ، وفواصل السور فيه على هيئة اشرطة تمتد بعرض الصفحة وتتضمن اسم السورة باللون الابيض ، وفواصل الآيات نقطة كبيرة باللون الذهبي يتخللها نقـاط صغيرة حمراء وزرقاء ، والغلاف تركي حديث الصنع . وعدد الصور التي بـه خمسة : واحدة تمثـل موسى عليه السلام وقد القى عصاه فاذا هي ثعبان بيِّن (الصورة رقم ١١) ، والثانية تمثل يوسف في الجب وقد زاره الملاك جبريل على حد قول بعضالمفسرين . والثالثة تمثل عروج النبى صلوات الله عليه الى السماء . والرابعة تمثل سيدنا ابراهيم وهو يهم بذبح ولده اسماعيل ونزول جبريل ومعـه كبش الفداء . والخامسة توضح الآيةالـكريمة

---

(١) الامريكي صاحب هذا المصحف هو John w. Robertson والبحث منشور في :

Gottheil (R.) An Illustrated Copy of the Koran, La Revuc des Etudes Islamiques, 1931.

الواردة في اول سورة القمر « اقتربت الساعة وانشق القمر » حيث نرى النبي وهو يشير بكلتا يديه الى القمر . وواضح ان هذه الصور قداضيفت الى المصحف بعـــد نسخه وان النساخ قد ترك لها فراغاً ، وان بعض النصوص القرآنية قد سقطت لتفسح مجالا للصورة ، وان الصور ليست كلها في المكان المناسب لها ، ولا يعرف ـ كما يقول جتهايل ـ متى ولا اين اضيفت هذه الصور .

ووجه الدهشة في هذا المصحف هو وجود هذه الصور به ، ومع ان الاسلام لم يشجع فن التصوير ولكنه ايضاً لم ينه عنه أو يحرمه في كتابه العزيز ، فليس هناك نص صريح أو غير صريح يحرم التصوير ، والاحاديث النبويــة هي التي تناولت موضوع التصـوير من زوايا متعددة [1] ، وهي لم تجمع فيه على حكم واحد بل نجد بينها ما يترخص فيه ، وبعضها يبيح تصوير ماليس فيه روح ، وبعضها يلعن المصور وبائع الصور ، وبعضها يتسامح في تصوير الكائنات الحية اذا كان في رسمها ما يحول دون حياتها اذا ما قدر ونفخت فيها الروح . وقد فسر الفقهاء هذه الأحاديث تفسيراً ابرز ما فيه ان مزاولة هذا الفن او العناية به امر يحوم حوله الشك . واذا كانت النية الحسنة ، والدوافع الطيبة هي التي املت هذا التفسير الا انه قد ترتب عليه ان انصرف الناس عن هذا الفن ولكن ذلك لم يمنع من اقـدام المصورين على التصوير في شتى المجالات فغزوا به جميع فروع الفن .

وكان لتزيين الكتاب العربي بالصور مكانة ممتازة منذ أوائل العصر العباسي فكتاب كليلة ودمنـــة ، والأغاني ، ومقامات الحريري ، والمنظومات الخمسـة للشاعر الايراني نظامي ، والبستان للشاعر الايراني ســـعدي الشيرازي ، والشاهنامة للفردوسي ، وجامع التواريخ لرشيد الدين ، والآثار الباقيـــة للبيروني ، وكتاب الحيل للجزري كلها وغيرها مما لم يتسع المجال لذكره قد حظيت بعناية المصورين المسلمين فزينوا صفحاتها بالصور التي توضح مضمونهـا ، ومن هـــذه الصور ما يتصل بتاريخ النبي الكريم وهي صور

---

(١) من شاء الوقوف على جميع الاحاديث النبوية الصحيحة في هذا الموضوع فعليه ان يرجع الى كتاب « مفتاح كنوز السنة تأليف فنسك وترجمه محمـد فؤاد عبد الباقي ـ القاهرة سنة ١٩٣٤ ـ ص ٨٣ وما بعدها .

تاريخية وليست دينية ـ كما يدعي المستشرق قون ـ فالفن الاسلامي لم يعرف التصوير الديني بالمعنى الذي كان معروفاً لدى المسيحيين مثلا من الاعتقاد بقداسة صور القديسين واتخاذها وسيلة لبث روح الصلاح والتقوى في نفوس المسيحيين ، بل هي تهدف في الفن الاسلامى الى تسجيل الحوادث التي تتصل بتاريخ النبي وحياة السابقين عليه من الانبياء والرسل ، وصور هذا المصحف هى من هذا القبيل ، ولعله من المفيد هنا ان نذكر ان كتب التصوير الاسلامى حافلة بمثل صور هذا المصحف [1] . ومن الحق علينا ان نبريء الدين الاسلامى من تهمة تحريم التصوير التي يحاول ان يلصقها به بعض المترمتين من رجال الدين فالامر الذي لاشك فيه ان القرآن الكريم لم يتعرض للتصوير بالاباحة اوالتحريم بل ترك أمره لنا نسير فيه وفق سنة التطور والرقي ، والواقع ان هذا الدين الذي ترك امر الخلافة ـ على خطورتها ـ للمسلمين يسيرون فيها على النهج الذي يتلاءم وظروفهم ، هذا الدين اسمى من أن يحرم امراً يتصل بسمو الحياة البشرية وتطورها مثل التصوير .

* * *

وعناية المسلمين بقراءة القرآن ، والتبرك بتلاوته في المصحف قد دفعت بهم الى ابتكار وسيلة تتفق مع جلستهم الشرقية وتجعل المصحف في وضع مكرم له ومريح لهم ـ الى صنع الرحلة او كرسي المصحف من لوحين من الخشب متداخلين بطريقة التعشيق من الوسط كأنهما كفان قد شبكت اصابعها ، وتفننوا في زخرفة هذين اللوحين بالزخارف النباتية

(١) على سبيل المثال لا الحصر نجد بها صورة مولد النبي ، وصورته وهوعند مرضعته حليمة السعدية وقد جاء الملك فشق صدره وهـذه الصورة تمثل القصة التي تستند الى المعنى الحرفي للآية الكريمة « ألم نشرح لك صدرك ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك » . وصورة النبي في صباه وهو في رحلة الى بلاد الشام مع عمه وقد وقف امامه الراهب بحيرا . وصورته وهو يرفع الحجر الاسود ليضعه في مكانه بالكعبة ، وصورته في اول لقاء له مع السيدة خديجة ، وصورته في غار حراء يتلقى الوحي ، وصورته وهو يعرج الى السماء ليلة الاسراء ، وصورته مع الصديق أبى بكر في الغار في طريقهما الى يثرب ، وصورته وهو يحطم الاصنام في الكعبة بعد فتح مكة ، وصورته وهو جالس بين الصحابة .

والـكتابات المختلفة من دينية [1] ، وتاريخية [2] وادبية [3] ومن اروع امثلة الرحلات ما نراه في الصورتين رقم (١٢ ، ١٦) .

* * *

وقد حرص رجال الفن من المسلمين على ان يسهلوا للناس حفظ المصحف في مكان امين عندما لا تمس الحاجة الى النظر فيه فصنعوا له صناديق من الخشب المصفح بالفضة وبالنحاس او بهما معاً ، وساهم النجارون والصفارون في عمل هـــذه الصناديق ، وافرغوا جهدهم في سبيل زخرفتها حتى اصبحت تحفاً فنية بكل ما تحمله هذه العبارة من معنى ، ومن اروع هذه الصناديق واحد في مكتبة الجامعة الازهرية بالقاهرة مطعم بالذهب والفضة (الصورة رقم ١٤) ويحمل اسم السلطان الناصر محمد بن قلاون وتاريخ صنعه ٧٢٣ هـ واسم صانعه « احمد بن باره الموصلي » [4] الصورة رقم (١٥) .

* * *

وبعد فقد رأينا في هذه الصفحات القليلة كيف كان للمصحف الشريف من اثر عظيم في

---

(١) في رحلة بمتحف مدينة قونية يقرأ هذا النص الديني : « قال النبي صلى الله عليه وسلم : خيركم من تعلم القرآن وعلمه » وقال صلى الله عليه وسلم « مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن مثل الاترجة ريحها طيب وطعمها طيب ، ومثل المؤمن الذي لا يقرأ القرآن مثل التمرة لاريح لها وطعمها حلو . ومثل المنافق الذي لا يقرأ القرآن كمثل حنظلة ليس لها ريح وطعمها مر » صدق رسول الله ، انظر كتاب :
Cavdet Culpan : Rahlaler (koranstands) Istmbul, 1968

(٢) في المتحف الاسلامي باستنبول رحلة اصلها من مسجد علاء الدين بقونية بها كتابة تاريخية نصها عز لمولانا السلطان الاعظم ظل الله في العالم ، مالك رقاب الامم ، سيد سلاطين العالم مولى ملوك العرب والعجم عز الدنيا والدين سلطان الاسلام والمسلمين ابو الفتح كيكاوس بن خسرو برهـان امير المؤمنين اللهم ايده بجنود الملائكة المقربين كما ايدت محمداً خاتم النبيين .

(٣) من الاشعار التي كانت تنقش على الرحلات ما جاء في مطالع البدور في منازل السرور :

نزه لحاظك في غريب بدائعي — وعجيب شكلي وحكمة صانعي
فكأنني كفا محب شبكت — يوم الوداع اصابعاً بأصابع

(٤) حسن عبدالوهاب : روائع التحف الاسلامية القاهرة ١٩٦٥ .

الفن الاسلامي ، ويكفي ان نذكر ان تطور زخرفـــة التوريق او الارابسك وهي ابرز ما يميز هذا الفن قد بدأت بسيطة ثم اخذت تتطور وتتعقد في الصفحات الاولى التي تسبق



النص القرآني في المصاحف وفي الصفحات التي تأتي بعد نهاية هـــذا النص قد بلغت غاية نضجها ثم انعكست على نواحي الفن الاخرى وليس هناك من شـك في انهـا في المصاحف اروع واجمل منها على الخزف والخشب والحجر والطنافس .

بغداد — محمد عبد العزيز مرزوق

وصف الصور

١ — صفحة من مصحف بدار الكتب المصرية بالقاهرة بالخط الكوفي يرجع الى الفترة الواقعة بين القرنين الاول والثاني بعد الهجرة (٧ ـ ٨ م) يتجلى فيها فواصل الآيات في عدة خطوط صغيرة بعضها فوق بعض ، وفواصل السور في هيئة شريط زخرفي تعلوه عقود متجاورة .

٢ — صفحة من مصحف بالخط الكوفي بدار الكتب المصرية بالقاهرة مكتوب عليه بقلم نسخي نص يفيد انه بقلم الامام جعفر الصادق المتوفى سنة ١٤٨ هـ (٧٦٥ م) ، تتجلى فيها فواصل الآيات في شكل دائرة كبيرة تتوسطها دائرة صغيرة ، وفواصل السور في شريط مذهب به زخرفة نباتية .

٣ — صفحتان من مصحف بالخط الكوفي من النوع المعروف بالسفينة (راجع ص ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ من البحث) معروض في متحف جامعه هارفارد بالولات المتحدة ، وهو ينسب الى بغداد في القرن الثالث الهجري (٩ م) والنص القرآني فيه داخل اطار مزخرف والكتابة الكوفية فوق ارضية مزينة بالزخارف النباتية اما فواصل الآيات فتبدو على هيئة دوائر .

٤ و ٤ أ — رق مصحف بالخط الكوفي من صناعة القيروان في القرن الثالث الهجري (٩ م) بها البسملة واول سورة الرحمن .

٥ — صفحة من مصحف بالخط الكوفي الايراني (انظر ص ٣١ من البحث)معروضة

في القسم الاسلامي بمتحف برلين ينسب الى بغداد في القرن الخامس الهجري (١١ م)النص القرآني محصور داخل اطار ضيق مزخرف ومكتوب فوق ارضية مزينة بالزخارف النباتية اما فواصل الآيات فتتجلى لنا في شكل دوائر وبها زخرفة متشععة ويلاحظ ان الفاصلةالتي في آخر الصفحة بداخلها حرف (خـ) اي انها خميسة تفصل بين كل خمس آيات .

٦ — صفحة من مصحف بالخط النسخي الفني بقلم ياقوت المستعصمي معروض في دار الكتب المصرية بالقاهرة ، والنص القرآني محصور داخل اطار من عدة اشرطة زخرفية بعضها ضيق وبعضها واسع وفي الجانب الايمن من الصفحة تبرز زخرفة من نوع الارابسك وفواصل الآيات هنا وريدات جميلة وفي المصحف تاريخ نسخه سنة ٦٨٩ هـ (١٢٩٠ م)

٧ — صفحة من مصحف اندلسي بالخط المغربي (انظر ص٣٦و٣٨من البحث) في مجموعة خاصة ـ تزدان بزخارف نباتية موزعة على الصفحة في تناسق جميل وهو ينسب الى القرن السابع الهجرى (١٣ م) .

٨ — صفحة من مصحف بخط الطومار (انظر ص ٣٦ من البحث) معروضة في دار الكتب المصرية بالقاهرة ، النص القرآني فيه محصور داخل اطار مزخرف والجانب الايمن من الصفحة به زخارف مستديرة .

٩ — صفحة من مصحف بخط الثلث (انظر ص ٣٦ من البحث) معروضة في دار الكتب المصرية بالقاهرة وينسب الى السلطان صرغتمش ، احد سلاطين المماليك في القرن الثامن الهجري (١٤ م) والنص القرآني محصور داخل اطار مزخرف ، والجانب الايمن من الصفحة حافل بالزخارف ، وفواصل الآيات دوائر متداخلة ، وفواصل السور اشرطة زخرفية بداخلها اسم السورة وعدد الآيات ومكان نزولها كتبت بخط يخالف خط المصحف .

١٠ — صفحة من مصحف بخط مير عماد الحسنى (ت ١٠٢٤ هـ / ١٦١٥ م) بها فاتحة الكتاب بخط النستعليق (انظر ص ٣٨ و ٣٩ من البحث) من اطلس الخط العربي الذي

نشره المجمع العلمي العراقي .

١١ — صفحة من مصحف مصور بخط النسخ الفني في مجموعة خاصة (انظر ص ٣٨ من هـذا البحث) ، في الصفحة اليسري صورة تمثل موسى عليه السلام وقد القى عصاه فاذا هي حية تسعى ، وفواصل الآيات هنا وريدات وهو ينسب الى القرن الثالث عشر الهجري على اساس نص مكتوب عليه . (١٩ م)

١٢ — غلاف مصحف من الجلد المزخرف واضح به « اللسان » وهو معروض في متحف الفن الاسلامي بالقاهرة وينسب الى القرن الثامن الهجري (١٤ م)

١٣ — صورة حديثة من رسم المصور التركي عثمان حمدي تمثل رَحْـلَة عليها مصحف وامامها قارىء منقولة من الكتاب التركي « الرحلات » الذي اشرنا اليه في ص٤٨ من البحث

١٤ — صندوق لحفـــظ المصحف مصنوع من الخشب المصفح بالفضة والمكفت بالذهب يحمل اسم السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاون من القرن الثامن الهجري (١٤م) معروضة في مكتبة الجامعة الازهرية بالقاهرة وصانعـه اصله من الموصل كما تدل على ذلك نسبته المثبتة مع اسمه وتاريخ صنع الصندوق فوق غطاء القفل حيث نقرأ « من صنعة أحمد ابن بارة الموصلي في سنة ثلاث وعشرين وسبعمائة » (١٣٢٣ م)

١٥ — صورة نص توقيع الصانع المذكور في الفقرة السابقة .

١٦ — رَحْلَـة (كرسي مصحف) من الخشب عليه توقيع صانعه حسن بن سليمان الاصفهاني ـ مؤرخ سنة ٧٦٢ هـ (١٣٦٠ م) من التركستان الغربية معروض بمتحف المتروبوليتان بنيويورك .

مساهمة الفكر العربي

في تحديد مناهج العلوم الانسانية

الدكتور محمود محمد قاسم

منذ بدأت الفتوح الاسلامية تمتد شرقاً وغرباً لم تكن العلاقات بين العرب والمسلمين بصفة عامة ، وبين اوربا بالعلاقات الطيبة أو العادية . ولا نريد ان ندخل في تفاصيل الصراع بين الحضارة العربية والحضارة الاوربية منذ العصر الوسيط حتى الآن ، فان مثل هذا الموضوع اكثر مساساً بالدراسة التاريخية منه بالناحية الفكرية . هذا الى ان ما يهمنا في هذا الصدد امر مختلف جداً . فنحن انما نريد ان نبين الاصول العربية للمنهج العلمي في الدراسات الانسانية ، فعلينا إذن ان نتجه قصداً الى نقطة محددة ، فراراً من المنهج التقليدي الذي يتسع للقضايا العامة ، وهي قضايا يشوبها نوع من الغموض بسبب هذا العموم نفسه . ومن ثم فلن نعرض لمساهمة العرب والمسلمين في إرساء قواعد المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية أو في استخدام المنهج الرياضي الذي انتهى عندهم الى اختراع الجبر . ذلك ان مهمة الحديث عن مثل هذه المساهمة هى حق للتجريبيين والرياضيين . اما فيما يتعلق بمقدار ما كشف عنه العرب من قواعد المنهج في الدراسات الانسانية فربما امكن ان نقدم شيئاً مفصلاً بعض الشيء ، وان كنا نعترف باننا لن نستطيع اعطاء كل التفاصيل التي امكننا العثور عليها .

ويكفي ان نعلم اولا ان العرب طبقوا قواعد منهجهم التجريبي على الدراسات الانسانية منذ عهد مبكر . ذلك ان الحركة الثقافية ، وان تشعبت جوانبها ، إلا أنها تكوّن كلا متجانساً ، بمعنى ان المنهج العلمي الذي يستخدم في العلوم الطبيعية يمكن ان تنعكس آثاره في مناهج العلوم الانسانية . وهـذا ما يعلمه المعاصرون من أن علماء التاريخ والاجتماع والنفس في الغرب بدأوا يحاولون تطبيق قواعد المنهج التجريبي على الدراسات الانسانية ابتداء من القرن التاسع عشر . ومحاولة أوجست في الدراسات الاجتماعية محاولة معروفة ، ومثلها محاولة دوركايم رئيس المدرسة الفرنسية في أوائل القرن العشرين [1]. وتنحصر المحاولتان في بيان ضرورة الاقلاع عن طريقة التأمل الباطني في دراسة الظواهر الاجتماعية ، وهي طريقة أسطوطاليسية في جوهرها لأنها تعتمد على تحليل بعض المعاني العامة أملاً في امكان تطبيق المنهج العلمي ، وهو المنهج الاستقرائي ، على الدراسات التاريخية . ونجد مثالاً لذلك عند « لانجلوا وسينيوس » في كتابهما القيم « مقدمة في الدراسات التاريخية » وما زال هذا الكتاب من المراجع الهامة في مناهج البحث في التاريخ .

فهل استطاع اصحاب الدراسات الانسانية من مفكري العرب والمسلمين ان يتحرروا من منطق أرسطو الذي فرض طريقة تحليل المعاني على مفكري اوربا حتى بداية القرن العشرين او أواخر القرن التاسع عشر ؟ وهل حجبت العبقرية اليونانية التي تتمثل في فلسفة افلاطون وارسطو، العرب والمسلمين من ان يصقلوا منهجهم الخاص ؟ ان القول بأن المفكرين الاسلاميين عرباً كانوا ام اعاجم لم يخضعوا لتأثير ارسطو وافلاطون فيه كثير من المكابرة وتكذيب الواقع ، كما ان القول بأن هؤلاء المفكرين كانوا اتباعاً لأرسطو ولليونان بصورة عامة في الدراسات الانسانية فيه كثير من الاجحاف والميل الى تجريدهم من عبقريتهم

---

(١) ص ٦٤ مقدمة في علم النفس الاجتماعي لشارل بلوندل ترجمة الدكتور محمود قاسم نشرته مكتبة الخانجي المصرية ١٩٦٩ ص ٥٨ وقواعد النهج في علم الاجتماع لأميل دوركايم ترجمة الدكتور محمود قاسم نشرته مكتبة النهضة ط ٢ ص ١٢١ والاخلاق وعلم العادات الاخلاقية لليفي برسل ترجمة الدكتور محمود قاسم نشرته مكتبة الحلبي .

الخاصة . فالحق ان كثيراً من فلاسفة المسلمين من امثال الفارابي وابن سينا وابن رشد تأثروا بالثقافة اليونانية واسهموا في نقلها الى الغرب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر وما تبع ذلك من قرون [١] ، اي حتى القرن السابع عشر او الثامن عشر . ولكن هذه المساهمة اشعرت بعض الباحثين بأن المفكرين العرب لم ينتجوا شيئاً له قيمته في الدراسات الانسانية ، بل دعت بعضهم الى نقد العقلية العربية ورميها بالقصور . وربما كان « ارنست رينان » هو صاحب هذه النظرية في العصر الحديث . فقد ذهب « رينان » في اواخر القرن التاسع عشر الى ان العقلية العربية لا ترتضي النظرة العلمية ، ثم اضطر الى التفرقة بين العقلية السامية والعقلية الآرية حتى يبرهن على ان العرب لم يسهموا في الثقافة الانسانية ، وعلى انهم اساؤا اليها ، لأنهم حرّفوا فلسفة ارسطو ثم نقلوها مشوهة الى العالم الغربي . فالعرب بصفة عامة لديه قوم بعيدون عن روح العلم ومناهجه ، وهم اكثر اهتماماً بالجزئيات واكثر ميلاً الى الخيال . هذا إلى انهم يتمسكون ببعض القيم الغيبية الخرافية . ومن الواجب ان نقرر انه وضعهم مع الاوربيين ، من هذه الناحية الاخيرة ، في سلسلة واحدة ، وذلك لما نعرفه من موقف « رينان » من الديانات بصفة عامة ، مسيحية كانت ام غير مسيحية . أما القيم الغيبية الخرافية لدى المسلمين فانه يريد بها ما أطلق عليه هو اسم جنون المتصوفة من الشرقيين [٢] .

وفي اواخر القرن التاسع عشر ايضاً تصدى للرد على « رينان » كل من جمال الدين الافغاني والامام محمد عبده . وقصة رد جمال الدين مشهورة . وقد نشرت في مجلة العروة الوثقى . وقد اعقبها لقاء بين الافغاني ورينان [٣] . وفيما بعد رد الامام محمد عبده على

(١) نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكويني تأليف الدكتور محمود قاسم الانجلو المصرية ط ٢ ص ٤٩ سنة ١٩٦٩ .

(٢) ص ٩٦ ابن رشد والرشديون اللاتينيون ــ رينان .

(٣) ص ٥٩ الاسلام بين امسه وغده ــ د . محمود قاسم الانجلو المصرية .

بعض المستشرقين الذين زعموا ان الاسلام هو سبب تأخر المسلمين ، وكان رد الإمام في مجلة المنار . ومنذ ذلك الحين حرص المفكرون عندنا على تفنيد رأي رينان، فلا يكاد يخلو كتاب في الفلسفة الاسلامية من البرهنة على خطـأ القضية التى اثارها هذا المستشرق ، ونرى ان هذه الردود ما زالت تغلب عليها المسحة العاطفية ، كما انها تموج في ضباب الآراء والقضايا العامة التى تتصل بمسألة التفرقة بين العقليتين السامية والآرية . ونقول بعبارة اخرى إنهم يناقشون « رينان » على الاساس الذي ارتضاه هو ، اي بناء على طريقة تحليل المعاني العامة. ولذلك قد نجرؤ على القول بأن حصيلة هـذه المناقشة كانت حصيلة ضئيلة ، اذ ما زال الاوربيون ينتقصون العقلية الاسلامية والعربية على نحو خاص ، كما ان بعض المسلمين ما زال يردد اقوال رينان في العصر الحاضر ، لذلك سنحاول ان نسلك مسلكاً مخالفاً لمن سبقونا لا رغبة في مجرد المخالفة ، وانما لمحاولة اظهار ناحية ايجابية في كلام « رينـان » . وهذه الناحية الايجابية التى نشير اليها هى وصفه للعقلية العربية والاسـلامية بأنها تهتم بالجزئيات وتركن الى الخيال . وفي اعتقادنا ان هذه الناحية الايجابية التي حاول المفكرون المسلمون المعاصرون انكارها تصلح ان تكون موضوعاً لدراسات تفصيلية دقيقة عند من يهمهم بيان الآثار العقلية للحضارة العربية في مناهج التفـكير والانتاج العلمي الحديث في الغرب . اما نحن فسوف نلتزم ما حددناه لانفسنا من قبل ، لأنا نريد ان نبرهن على ان القضية التي اثارها « رينان » في معالجته لطبيعة العقلية العربية والاسلامية أبعد أن تكون ذماً او انتقاصاً ، بل هى في الواقع مدح في صيغة الذم ، حسب مصطلح البلاغيين.

فنحن نرحب بما يقوله رينان من أن التفـكير العربي يهتم بالجزئيـات ويفسح صدره للخيال . وإنما رحبنا بذلك لأن تلك هى العناصر الضرورية للمنهج العلمي في العلوم الطبيعية والإنسانية على حد سواء بل في الرياضة أيضاً . ذلك ان المنهج العلمي الحديث يقوم أساساً على جمع الملاحظات والتجارب في العلوم الطبيعية ، وتلك هى التي يسمونها مرحلة البحث ، ثم يحاول الربط بين هذه الملاحظات والتجارب بفـكرة يتخيل الباحث أنهـا تفسر تلك

الوقائع التجريبية ، وتلك هى مرحلة الاختراع التي يقوم فيها الخيال بالوظيفة الرئيسية ثم تلى ذلك مرحلة ثالثة ، وهى محاولة التأكد من صدق هذه الفكرة الخيالية أو الفرض ، فاذا تبين صدقها أصبحت قانوناً أو حقيقة علمية ، وإلا وجب تعديلها أو تركها إذا ثبت أنها خاطئة ، ثم يتحتم البحث عن فرض آخر حتى ينتهي العالم الى الكشف عن القانون العلمي.(١) وهذه الخطوات غير معروفة في منهج أرسطو مما يفسر لنا كيف هوجم عند العرب أولا ثم عند الأوربيين فيما بعد ، كما يفسر لنا ذلك لماذا أخذ الاوربيون عن العرب مناهجهم الطبيعية ثم حاولوا تطبيقها على الدراسات الإنسانية منذ عهد قريب .

ولكي نبرهن على صدق وجهة نظرنا الخاصة ينبغي لنا أن نعتمد على منهج آخر غير ذلك المنهج الذي ارتضاه « رينان » ، لقد كان منهجه أرسطوطاليسيا ، إذ بدأ بتفرقة عنصرية بين العرب وبين غيرهم ثم بنى على هذه التفرقة العنصرية قضايا فرعية محاولا الاستشهاد على صدقها بما رآه في عصره هو من محاربة بعض المدارس الاسلامية في مصر وغيرها للعلوم الحديثة . وسوف يكون منهجنا منهجاً استقرائيا في أساسه فلن نبدأ مثله بتمجيد حضارتنا الاسلامية على اساس عنصري ، ولن نقف عند عصور التدهور وحدها بل سنلقي نظرة فاحصة على مسائل جزئية محددة وفي عصور متفاوته قد تكون عصور ازدهار أو عصور تدهور ، وسوف يتبين لنا بعد ذلك أن أصول المنهج العلمي الحديث هى أصول إسلامية وعربية وليست أصولا يونانية .فالعرب ، ومن شاركهم في عقيدتهم من الشعوب الأخرى سامية كانت أم آرية ، هم الذين وضعوا أصول البحث العلمي ومناهجه الدقيقة عند ما جمعوا ، كما قلنا ، بين عنصرين أساسيين في كل منهج علمي جدير بهذا الاسم وهما عنصر الحوادث أو الظواهر الجزئية وعنصر الخيال الذي يربط هذه العناصر ربطاً مبتكراً ، فيكون خلاقاً ومبدعاً ، بحيث يكون هو المنهج الذي يبرر من جانب خلافة الإنسان في الكوكب الأرضي . ويعرف المختصون في دراسة المناهج العلمية أن مقومات البحث العلمي كانت توجد في تفكير المسلمين والعرب ، وأن هؤلاء قد تركوها ليصطنعوا

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث . دكتور محمود قاسم ط ٥ ص ٤٨ دار المعارف بالقاهرة .

مناهج اليونان مما ادى إلى تدهورهم . وفي أيامنا هذه تعلو الاصوات تدعو العرب والمسلمين الى اقتباس مناهج البحث العلمي لدى الأوربيين والغربيين بصفة عامة . وانما علت هذه الأصوات عندهم في الفترة الأخيرة بعد أن تكشفت لهم الأخطار التي تحاصرهم في النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية .

ولا يتسع المجال هنا لعرض كثير من التفاصيل الجزئية لتحديد مدى مساهمة المسلمين في ارساء قواعد المنهج العلمي ، فانا نجد هذا المنهج مطبقاً بالفعل في الدراسات الفقهية والنحوية والتاريخية بل في دراسة علم الكلام والفرق وفي التصوف ايضاً . وحقيقة يجد المختصون منا في دراسة المناهج العلمية متعة كبيرة في الكشف عن عناصر هذا المنهج العلمي لدى كثير من العرب والفرس والهنود المسلمين جميعاً ، كالغزالي والخليل بن احمد ، وابن حزم وابن رشد وأصحاب المذاهب الفقهية وابن خلدون وكثير من المتصوفة .لذلك ينبغي أن نقتصر على بعض نماذج متنوعة لبيان صدق ما نقول . فلنأخذ ، كيفما اتفق ، فقيهاً ومؤرخاً ومتصوفاً ، كابن تيمية ، وابن خلدون ومحيي الدين بن عربي . وسنرى كيف يمكن الاهتداء بيسر بالغ إلى عناصر المنهج العلمي الحديث واضحة عندهم .

أما ابن تيمية فقد وجد في عصر من عصور التدهور والتمزق ، لكنه يعكس العقلية العلمية عكساً واضحاً رغم تشدده مع خصومه من الفلاسفة وعلماء الكلام . فقد هاجم ابن تيمية الفلسفة الاسلامية ذات الطابع الارسطوطاليسي والافلاطونية المحدثة لدى أمثال الفارابي وابن سينا ، كما هاجم الغزالي في كثير من المواطن . لكنه كان يسلك مسلك الاستقراء في دراساته فيجمع العناصر الجزئية ثم يربطها ويتخيل حلولا . وقد هداه هذا المنهج،الذي طبقه بالفعل في دراساته الكلامية والدينية ، إلى معرفة أوجه النقص في المنهج اليوناني ونعني به منطق أرسطو . وقد الف كتاباً خاصاً في نقض منطق أرسطو ، واهتدى الى حقائق كبرى سنجدها فيما بعد عند « ديكارت » في القرن السابع عشر . فمثلا نجد ابن تيمية ينقض الفكرة التقليدية التي سادت في اوربا عصوراً طويلة وهي القائلة بان منطق

أرسطو هو الاداة أو المنهج العلمي الذي يجب تحصيله كشرط أساسي لـكسب المعرفة في مختلف فروع الدراسة ، فيقول ان الحاذقين في العلوم الطبية والطبيعية لم يستعينوا بالمنطق « وابو الطب أبقراط له كلام مقبول من جميع الأطبـــاء . وقد وجـدنا مصداق أقواله بالتجـارب ، ومع ذلك فهو لم يستعن بشيء من هذه الصناعة » ويعني بهـا صناعة المنطق الارسطو طاليسي . كذلك فطن إلى أن منطق أرسطو ليس في الحقيقـة الا تحصيل حاصل بمعنى أنه يمكن أن يستخدم على احسن تقدير في عرض المعـــلومات التي سبق لنا ان اكتسبناها بطريق آخر ، لا في الـكشف عن الحقائق التي ما زلنا نجهلها . وهو يبين لنـا على نحو لا لبس فيه أن صناعة المنطق لا يحتاج اليها لـكي نعرف بها ما هو معروف لدينا بالفعل . كذلك هى صناعـة غـــير مجـدية في العلوم التي لا يمكن استخدام القياس الأرسطوطاليسي فيها . ولهذا كانت عديمة الفائدة في سائر العـــلوم بل ربما كانت مضرة بالناس لشغلهم عن العلوم والاعمال النافعة ، وهى تسد طريق العلم الصحيح امامهم . ثم قرر لنا ابن تيمية حقيقة علمية نلمسها في عصرنا الراهن عند ما يقول إن علماء الطب والحساب والنحو وحذّاق سائر الفنون الاخرى لا يستعينون في مؤلفاتهم بالحدود المنطقية « الا من تـكلف منهم ممن جاء بعد سيبويه من النحاة وبعض علماء الفقه والاصول والـكلام » كذلك نجده يقول في نص آخر من كتاب نقض المنطق [1] « إن هذا القياس العقلي المنطقي الذى وضعوه وحددوه لايعلم بمجرده شيء من العلوم الـكلية الثابتة في الخارج » وفي موضع آخر يقرر لنا ابن تيمية ان الرياضة كحساب العدد وحساب المقدار الذهني والخارجي مستقلة عن المنطق واصطلاحاته ، واهلها لايلتفتون الى هذه الصناعة المنطقية . واكثر من ذلك فانه يقول في موطن ما « اما بعد .. فاني كنت دائماً اعلم ان المنطق اليوناني لايحتاج اليه الذكي ولا ينتفع به الغبي ، ولـكن كنت احسب ان قضاياه صادقة لما رأيته من صدق كثير منها . ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه وكتبت في ذلك شيئاً » .

---

(١) نقض المنطق ص ٢٠٥ انظر نصوصاً اخرى في ١٦٨ ، ١٦٩

فاذا نحن انتقلنا الى ديكارت في القرن السابع عشر وجدناه لا يزيد شيئاً كثيراً عما قرره ابن تيمية في القرن الثالث عشر الميلادي فقد قال ديكارت ان القياس يستخدم بالاحرى لكي يفسر المرء للآخرين الاشياء التي يعلمونها بدلاً من أن يكشف لهم عن تلك التي يجهلونها ولذلك فمن واجب المفكرين ان يقلعوا عن استخدام القياس على النحو الذي كان يفعله اتباع أرسطو حتى القرن السابع عشر ويوصيهم بالاستعاضة عنه بالتحليل الرياضي [1].

ولم تتضح فكرة الغربيين تماماً إلا في خلال القرن التاسع عشر إذ نرى أوجست كونت يصف قياس أرسطو بأنه يستخدم بالاحرى في أن يفسر المرء للآخرين الاشياء التي يعلمونها بدلاً من الكشف لهم عن تلك الاشياء التي يجهلونها في حين ان الاستدلال الصحيح لا يكون بمثل الدقة والصرامة اللتين يوجد عليهما ، في العلوم الرياضية ، وهى تلك العلوم التي تعوّد العقل على عدم الاستسلام للأسباب الفاسدة وهى المدرسة التي يجب ان يتعلم فيها الناس نظرية الاستدلال وتطبيقها العملي على حد سواء [2] . هذا هو ما يقوله أوجست كونت في القرن الماضي . اما في القرن الثالث عشر الذي كانت علوم العرب تغزو فيه الحضارة الاوربية فأنا نستمع الى روجر بيكون وهو يدعو معاصريه ألا يصبوا لعنانهم على الرياضة والملاحظات والتجارب ؟ لكن لماذا كانوا يصبون لعناتهم عليها ؟ لانها كانت مناهج عربية اسلامية . ومع ذلك ، فان رينان الذي ينقد عقلية العرب والمسلمين يصف روجر بيكون الذي كان ينادي نداءاً مستتراً بافساح الطريق أمام المنهج الجديد ، بأنه الامير الحقيقي للفكر الاوربي في القرن الثالث عشر [3] .

ومن الطريف أن نجد عند كلود برنارد صاحب مقال المنهج في القرن التاسع عشر نفس الفكرة التي وجدناها عند ابن تيمية والتي تقول ان دراسة منطق أرسطو قد تكون

---

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث ــ الفصل الاول ص ٣٣ ، ٣٤ ،

(٢) ص ٧٨ فلسفة أوجست كونت ترجمة الدكتور محمود قاسم والدكتور سيد محمد بدوي ــ الانجلو المصرية ط ٢ .

(٣) المنطق الحديث ومناهج البحث ط ٥ الفصل الاول ص ٢٥ .

مضرة بالناس لأنها قد تقضي على استعداداتهم الجيدة ، أما كلود برنارد فيقول : « إن المنهج الفاسد الذي يعتمد على شهرة القدماء اكثر من اعتماده على التفكير والتجربة يقضي على ما قد يكون لدى الباحث من استعدادات جيدة » [1] .

اما فيما يتعلق بابن خلدون الذي عاش فياواخر القرن الرابع عشر الميلادي واوائل القرن الخامس عشر فلن نعرض لفكرته المشهورة التي يعلمها الناس جيعاً ، وهي انه أول من اسس علم الاجتماع أو علم العمران على أساس المنهج الحديث ، ونعني به منهج الاستقراء لامنهج تحليل المعاني ؛ وإنما نريد ان نبين حقيقة هامة اهتدى اليها هذا المفكر قبل كلود برنارد بعدة قرون ، وهي ان هناك نوعين من الاستقراء احدها فطري والآخر علمي لكن هذين النوعين ، وإن اختلفا في الدرجة ، الا انهما متحدان في الطبيعة ، باعتبار انكلا منهما هو الطريق الى كسب المعلومات الجديدة التي لا يمكن الوصول اليها عن طريق المنهج اليوناني . ذلك ان ابن خلدون يحدثنا عن بعض المعاني التي يستخدمها المرء في التطبيق العملي دون ان يشعر بها لأنها من المعاني التي اكتسبها عن طريق الخبرة ، فيقول : « ان هذه المعاني التى يحصل بها ذلك لا تبعد عن الحس كل البعد (Idaes empirupes) ولا يتعمق فيها الناظر ، بل كلها تدرك بالتجربة ، وبها تستفاد ، لأنها معان جزئية تتعلق بالمحسوسات ، وصدقها وكذبها يظهر قريباً من الواقع فيستفيد طالبها حصول العلم بها من ذلك » وواضح ان هذا النص يحتوي على تحديد خطوات المنهج الاستقرائى الفطري ، حيث يجمع المرء الوقائع الجزئية عن طريق التجارب اليومية ثم يضع فروضاً تكاد تكون غير شعورية ثم يتحقق من صدقها او كذبها بالواقع .

وهذا هو ما عبر عنه كلود برنارد بلغة حديثة فقال : « ان هناك نوعاً من المعرفة أو الخبرة العملية غير الشعورية التى يكتسبها الانسان بمباشرته للأشياء . ومع ذلك فمن الضروري أن تكون المعرفة المكتسبة بهذه الطريقة مصحوبة بتفكير تجريبي غامض يتم

(١) ١٠١ مقدمة لدراسة الطب التجريبي ترجمة الدكتور يوسف مراد .

بطريقة غير شعورية يقوم بها الانسان [1] دون ان يدري ، ويتخذها اساساً للمقارنة بين الظواهر لكي يصدر حكمه عليها » أي بالصدق او الكذب طبعاً .

وقد فرق ابن خلدون بين هذا الاستقراء الفطري او المعرفة التجريبية غير الشعورية ، و بين الاستقراء العلمي ، اي القائم على التفكير الشعوري للوصول الى غاية محدودة ، وذلك بأن ينتقل الباحث بطريقة شعورية من دراســة الامثلة الجزئية حتى يصل الى القاعدة مستخدماً في ذلك بعض الاساليب المحددة فقال : « ثم ان فكره ونظره يتوجه الى واحد واحد من الحقائق ، وينظر ما يعرض له لذاته ، واحداً بعد آخر ويتمرن على ذلك حتى يصير الحاق العوارض (الظواهر) بتلك الحقيقة (القانون) ملكة له ، فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً ، أي حتى يصير إخضاع الظواهر للقانون علماً موضوعياً ». فالانسان جاهل بالطبع لكنه « عالم بالكسب لتحصيله المطلوب بفكره بالشروط الصناعية » [2] . وليست هذه الشروط سوى قواعد المنهج العلمي الذي طبقه ابن خلدون في مقدمته . فهل نستطيع ان نقارن هنا بين ابن خلدون وبين كلود برنارد ايضاً ؟ سوف نعجب أن هذا الاخير يقول بالانتقال من الاستقراء الفطري الى الاستقراء العلمي . فقد وصف هذا الاستقراء الاخير على نحو ما فعل ابن خلدون فقال « من الممكن ان تكتسب المعرفة العلمية بالتفكير التجريبي غير الشعوري ، لكن العالم يحوّل هذه الطريقة الغامضة المضطربة الفجة فيجعلها طريقة واضحة تعتمد على التفكير المنهجي المنظم ، وهو يرمي بهذه الطريقة الى غرض واضح محدّد ، وتلك هي الطريقة التجريبية التي تستخدم في العلوم التي تكتسب بها العلوم دائماً ، بناء على استدلال دقيق يقوم على اساس فكرة تنشأ بسبب الملاحظة وتستخدم التجربة في التحقق من صدقها» .

وهذه الفكرة التي تنشأ بسبب الظواهر هي الفرض . وليس الفرض الا وليد الخيال ، اذن لابد في المنهج العلمي من ملاحظات وتجارب جزئية ومن الخيال . فهل اهتدى مفكرو

(١) للمصدر السابق .

(٢) قراءات فلسفية للدكتور علي النشار والدكتور محمد أبو ريان ص ٩٤ طبعة دار المعارف الاسكندرية

العرب الى وظيفة الخيال في العلم ؟ ان من عادة دارسي الأدب الشك في وجود هذا العنصر في التراث العربي الى حد أنهم ظنوا ان الرومانتيكية نتاج أوروبي لامعرفة للعرب به . لكن هذا موضوع آخر عالجناه في موطن آخر [1] اما الذي يهمنا هنا فهو ان نبين ان احد المتصوفة عندنا اهتدى الى حقائق لم يصل الىفكرتها أمثال نيوتن وهنري بوانكاريه الا بعد عدة قرون . أما هذا المتصوف الذي يحدثنا عن وظيفة الخيال في الكشف والاختراع فهو محيي الدين بن عربي الذي عاش في أواخر القرن الثاني عشر واوائل القرن الثالث عشر . وهكذا فقد حرصنا على ان نختار نماذجنا للبرهنة على فساد وجهة نظر رينان من عصور التدهور ، لامن عصور ازدهار الحضارة العربية الاسلامية .

اما اذا أردنا ان نجد تحديداً دقيقاً للوظيفة التي يؤديها الخيال في المنهج العلمي فلن نفعل افضل من أن نتجه الى محيي الدين بن عربي ، على الرغم من ان الفكرة السائدة عنه انه قمة في التصوف الاسلامي وانه بعيد عن تمجيد البحث العلمي ، ومع ذلك ، فانه خير من يصور لنا وظيفة الخيال في العلم عند المسلمين ، ذلك انه يبين طبيعة هذه الوظيفة على نحو ما سينتهي اليه كبار العلماء في العصر الحديث من أمثال نيوتن في الفلك ، وهنري بوانكاريه في الرياضة .. ومهما يكن من شيء ، فان الخيال عند ابن عربي له القدرة التامة لانه قد « حاز درجة الحس والمعنى ، فلطّف المحسوس وكثّف المعنى ، فكان له الاقتدارالتام » . وحقيقة يصعد بنا الخيال من الظواهر المحسوسة الى فكرة عامة نسميها الفرض . وقد تكون هذه الفكرة غامضة أو واضحة ، لكنها هي الاساس الذي تتخذه نقطة بدء للاستدلال العقلي حتى نهبط مرة اخرى من الفرض الى الظواهر . وعند ما تكون هذه الفكرة الخيالية صادقة فان تطبيقها على الواقع يؤدي الى خلق ظواهر جديدة . وهذا ما يمكن التمثيل له بفرض وجود السائل الكهربائي في الاجسام . فقدكان في القرن الماضي فكرة خيالية .

---

(١) كتاب الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي ص ١٣ نشر معهد الدراسات العربية بالقاهرة سنة ١٩٦٩

لكن هذه الفكرة ، لما كانت صادقة فانها تجسدت واصبحت حقيقة واقعية على نحو ما نراه اليوم من استخدام الكهرباء في الاضاءة والصناعة .

وهكذا نفهم قول المحدثين الذين يرون ان أي منهج علمي يخلو من الفروض ليس منهجاً علمياً بمعنى الكلمة ، وان قياس ارسطو لم يكن عقيماً وتحصيل حاصل ، إلا لأنه خلو من الخيال . ومن الطريف ان ابن عربي لايذكر اسم ارسطو كثيراً ، لكنه متى ذكره فانه يصف صاحبه بالجهل . وأياً كان الامر فان المحدثين يقررون ان الفروض هي التي تنشئ العلم حقيقة وتدعمه ، بل ذهب بعضهم الى قريب مما قاله ابن عربي . فقد قال « رينيه لوريش» وهو من أعلام العلوم الطبية في الوقت الحاضر : « ان قوانين الفكر واحدة في كل مكان ، ولا يستطيع الباحث انتاج شيء ما الا اذا خلع على بحثه جزءاً من نفسه [1] . وهذا الجزء الذي يقتطعه من نفسه في أثناء البحث هو الخيال الذي يزيد ثروة الكون » . أما ابن عربي فيرى ان الخيال عند الانسان يعد استمراراً للقدرة الإلهية إذ يقول « ليس للقدرة الالهية فيما أوجدته أعظم وجوداً من الخيال ، فيه ظهرت القدرة الإلهية والاقتدار الإلهي ... وذلك ان الخيال ، وإن كان من الطبيعة فله سلطان عظيم على الطبيعة بما أيده الله من القوة الإلهية » [2] .

ويشير ابن عربي الى تفاوت قوة الخيال عند البشر ، فان قليلاً من الناس من (يرزق) هذه القدرة الخيالية التي تكشف في لحظة من لحظات الحدس أو الذوق الصوفي عن إحدى الحقائق بصورة اجمالية ثم يبدأ في تفصيلها . وهو يفسر لنا أن هذا هو السبب في وجود الاضطراب والتفاوت في إنتاج العارفين او العلماء . وذلك لأنهم لم يرزقوا منحة الخيال أو علم النظرة على حد تعبير ابن عربي . أما عن نفسه فانه يخبرنا انه يعرف كيف يفصّل النظرة الخيالية التي تشرق في نفسه ، فيجمع لها تفاصيلها ويربطها ربطاً محكماً . وفيما بعد عبّر

---

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث ط ٥ ص ٣٩ دار المعارف ١٩٦٨ .

(٢) الفتوحات ٣/٨ ٥٠ وكتاب الخيال ص ١ .

أحد علماء القرن التاسع عشر عن هذه الفكرة نفسها فقال : ان الناس ليسوا على حد سوء في القدرة على الابتكار وعلى تخيل العلاقات بين الاشياء التي تبدو مستقلة بعضها عن بعض، فحظهم مختلف في هذه الناحية ، لانه يعتمد على اساسين هما المعرفة السابقة وحدّة الذهن وقدرته على الابتكار . اما حدة الذهن فهي هبة من الله ونتيجة لبعض الصفات النادرة ، واهمها الخيال الذى لايختلف في طبيعته عن العبقرية في الادب أو فيالسياسة أوفي الفن [1].

وقد وصف لنا ابنعربي منهجه الذي كشف له عن كثير منالحقائق فقال ، بعد وصفه لعلم النظرة أو الخيال : « وكل ما نأتي به بعد ذلك في جميع كلامنا انما هو تفصيل لهذا الامر الكلي الذي تضمنته تلك النظرة ... وكلامنا مرتبط بعضه ببعض لأنه عين واحدة . وهذا تفصيلها[2]. وجدير بنا أن نشير إلى أن هذا هو ما قرره كلود برنارد بعد ذلك بنحو من ستة قرون . فانه يخبرنا أن الإنسان يبدأ بملاحظة الظواهر الطبيعية ثم يجد نفسه مدفوعاً إلى تفسير هذه الظواهر . لكنه لا يصل الىهذا التفسير إلا إذا خطرت له فكرة خيالية تقوم على أساس من الحدس (أما ابن عربي فيقول : على اساس من الذوق) وهو وثبة في عالم المجهول يقوم بها العقل بحثاً عن حقائق الأشياء . وتنحصر وظيفة المنهجالعلمي في تفصيل هذه الفكرة الخيالية التي ولّدها الحدس كشعور غامض بحقائق الأشياء ، حتى تصبح تفسيراً علمياً مفصّلا يعتمد أكثر ما يعتمد على الدراسة التجريبية للظواهر [3].

وعلم النظرة عند ابن عربي هو العلم المفاجيء الذي يشرق فيالخيال . وإنما سماه علمالنظرة لأنه يشبه رؤية العين للاشياء دفعة واحدة رغم كثرتها وبعدها عنها . ويكون ذلك « في غير زمن مطول بل في عين زمان اللمحة » فليس هناك إذن « ترتيب زماني ولا امتداد ... كذلك اللحظة أوالرمية أو الضربة تتضمنالعلوم التيأودعالله فيها . فاذا وقعت منالضارب أو الرامي أو الملاحظ أدرك من العلم جميع ما في قوة تلك الضربة ، مثل ما أعطت اللحظة

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث ط ٥ ص ١٣٨ .
(٢) كتاب « الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي » ص٣٤
(٣) المنطق الحديث ومناهج البحث ص ١٦٢

بنور الشمس جميع ما في قوة تلك اللحظة من المبصرات وليس القصور من الضربة ... وإنما القصور من قلب المدرك »[1] .

فالكشف العلمي نوع من الإختراع أو الابداع وهو مرتبط بالحالة النفسيه والعقلية التي يوجد فيها الباحث ، ولا تخلو هذه الحالة من سمة وجدانية ، ويتم هذا الكشف على هيئة نور مفاجيء يمكن التوسع في معرفة تفاصيل المنطقة التي يسطع عليها . وهذا هو ما يقرره عالم فلكي مشهور ، وهو نيوتن عند ما قال في وصف هذه الحالة على نحو مافعل ابن عربي من قبل، فنيوتن يخبرنا عن كشوفه قائلا : « اذا كانت أبحاثي قد أدت إلى بعض النتائج المفيدة ، فذلك لأنها وليدة العمل والتفكير الوئيد . إني أجعل موضوع البحث نصب عينيّ دائما ، ثم أنتظر حتى تبدو الأشعة الأولى وتسطع شيئا فشيأً حتى تنقلب ضوءا مفعماً كاملا ».[2] وهذا الوصف قريب من الوصف الذي وجدناه عند ابن عربي منذ قليل .

فهل يحق لنا بعد هذه المقارنة الموجزة بين ابن عربي وبين كلود برنارد ونيوتن ورينيه لوريش وهنري بوانكاريه من اقطاب العلم الحديث ، أن نقول : إن وصف المتصوف المسلم للذوق الخيالي لا يختلف في جوهره عن الحدس العقلي أو الخيالي العلمي الذي يطبقه الرياضيون من أصحاب الحدس ، كما يطبقه كبار علماء العصر الحديث في مختلف مجالات البحث ، سواء كان ذلك خاصاً بعلم الفلك أم بفروع العلوم الطبيعية ؟ وهل نستطيع أن نقرر بعد ذلك أن الخيال هو عنصر العبقرية في العلم والفن والأدب والسياسة والحياة الروحية أيضاً ؟ وهل يجوز لنا أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنفسر عقم المنهج اليوناني الذي اعتز به الغرب ، وريننان بصفة خاصة بأنه كان خلوا من عنصر الخيال ؟ وهل يحق لنا أن نطلب إلى العرب والمسلمين منذ الآن ألّا يضيقوا صدراً بما قاله ريننان عنهم من أن منهجهم يعتمد على الجزئيات وعلى الخيال ؟

لقد اردنا أن نبين أن العرب هم أصحاب المنهج العلمي الحديث وأن عناصره توجد كاملة

(١) كتاب الخيال ص ٦١ ، ٦٢ (٢) المنطق الحديث ومناهج البحث ص ١٤٠

عندهم ، وأنهم طبقوه بالفعل في العلوم الطبيعية وفي الدراسات الإنسانية . وقد حرصنا على اختيار نماذج التطبيق عندهم في عصور تدهور الحضارة الإسلامية حتى نبرز بوضوح أن المنهج العلمي الصحيح يوجد كامناً اليوم في طبيعتهم ، وأنه من اليسير أن يفكر العرب والمسلمون في تراثهم قبل أن يسارعوا إلى تصديق بعض القضايا العامة الغامضة التي يقررها بعض هؤلاء الذين يريدون أن يسدوا طريق الأمل أمام أي نهضة علمية في الشرق ، وذلك عند ما يحاولون إقناع العرب بأنهم لم يخلقوا للعمل ولا للعلم وإنما كتب لهم أن ينطلقوا في مجال الخيال والأحلام وأن يكتفوا بذكر أمجادهم دون أن يفكروا في استرداد منهجهم العلمي الذي ارتضته الحضارة الغربية ، بعد أن تحررت بشق الأنفس من المنهج اليوناني ومن منطق أرسطو بصفة خاصة .

محمود محمد قاسم

مراجع البحث

١ ـ مقدمة في علم النفس الاجتماعي لشارل بلوندل ترجمة الدكتور محمود قاسم والدكتور ابراهيم سلامة الناشر الانجلو المصرية ط٢ سنة ١٩٦٩

٢ ـ قواعد المنهج في علم الاجتماع لإميل دوركايم ترجمة الدكتور محمود قاسم النهضة المصرية ط٢

٣ ـ الاخلاق وعلم العادات الاخلاقية لليفي برسل ترجمة الدكتور محمود قاسم مكتبة الحلبي

٤ ـ نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الا كويني تأليف الدكتور محمود قاسم ط٢ الانجلو المصرية سنة ١٩٦٩

٥ ـ ابن رشد والرشديون اللاتينيون النص الفرنسي

٦ ـ الاسلام بين امسه وغده للدكتور محمود قاسم الناشر الانجلو المصرية

٧ ـ المنطق الحديث ومناهج البحث الطبعة الخامسة دار المعارف بالقاهرة تأليف الدكتور محمود قاسم

٨ ـ نقض المنطق لابن تيمية

٩ ـ فلسفة أوجست كونت ترجمة الدكتور محمود قاسم والدكتور سيد محمد بدري ط ٢ الانجلو المصريه

١٠ ـ مقدمة لدراسة الطب التجريبي لكلود برنارد ترجمة الدكتور يوسف مراد

١١ ـ الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي تأليف الدكتور محمود قاسم نشر معهد الدراسات العربية سنة ١٩٦٩

١٢ ـ الفتوحات المكية نشر دار الكتب المصرية

مصطلحات علوم المياه

(القسم الثاني)

عقدت اللجنة المجمعية لمصطلحات الهندسة والعلوم عدة اجتماعات انجزت فيها وضع القسم الثاني من مصطلحات علوم المياه كما هو مبين في الصفحات الآتية . وتوالي اللجنة اجتماعاتها لانجاز هذه المجموعة ، وقد سبق ان نشر القسم الاول منها في العدد الماضي من هذه المجلة .

الدكتور جميل الملائكة
(مقرر اللجنة)

(C)

CAISSON	القَـصُّون
CALIBER	العِـيار
CALIBRATION	المُـعايَرة
CALK (CAULK)	يُجلفط
CANAL	القناة
CANAL, DIVERSION	قناة التحويل (التحويلة)
CANAL, IRRIGATION	قناة الرَّيّ
CANAL, LATERAL	القناة الفرعيّـة
CANAL, LINED	القناة المبطّـنة
CANAL, MAIN	القناة الرئيسـَة
CANAL, NAVIGATION	قناة المـلاحة
CANYON	الخانِق
CAP	القُـبَّـعة
CAPACITY	السعة ، القابلية
CAPACITY, SAFE BEARING	سعة التحمّـل المأمونة
CAPACITY, CARRYING	سعة التصريف
CAPACITY, FIELD	السعة الحقليّـة
CAPACITY, FIELD MOISTURE	سعة الرطوبة الحقليّـة

CAPACITY, RESERVOIR	سعة الخزان
CAPACITY, STORAGE	سعة الخزن
CAPE	الرأس
CAPILLARITY	الخاصية الشعرية
CASCADE	الشلال الصغير
CATARACT	الشلال
CAULK	يجلفط
CAVITATION	التجويف
CELERITY	السرعة
CENTER	المركز
CENTRIFUGE	النابذة
CESSPOOL	البالوعة
CHAMBER	الحجرة
CHAMBER, AIR	حجرة الهواء
CHAMBER, LOCK	حجرة الهويس
CHANNEL	القناة
CHANNEL, APPROACH	قناة الاقتراب
CHANNEL, DIVERSION	قناة التحويل
CHANNEL, OPEN	القناة المفتوحة
CHANNEL, OUTLET	قناة المخرج
CHANNEL, OVERFLOW	قناة الطفح
CHANNEL, SPILLWAY	قناة الطفح

CHANNEL, UNIFORM	القناة المنتظَمة
CHARGE	الشُّحنة ، الحِمْل ، الكُلْفة
CHARGE, SEDIMENT	حِمْلُ الرواسب
CHARGE, FIXED	الكُلفة الثابتة (ج : كُلَف)
CHART	الخارطة
CHART, WEATHER	خارطة الجَوّ
CHECK	المِصدّ ، التربيعة
CHECK, CONTOUR	التربيعة الكِفافية (الكَنتُورية)
CHLORINATION	الكَلوَرة
CHUTE (= RAPID)	المَسيل
CISTERN	الوَجيل (ج : أوجلة)
CLASSIFICATION	التصنيف
CLAY	الطين (عام) . البَوْغاء (المعنى التصنيفي)
CLAY, ALLUVIAL	الطين الطَّمْييّ
CLAY, BOULDER	الطين الجُلموديّ
CLIMATE	المُناخ
CLIMATE, CONTINENTAL	المُناخ القارّيّ
CLIMATE, MARINE	المُناخ البحريّ
CLIMATOLOGY	علم المُناخ
CLOSET, WATER	المرحاض
CLOUD	الغَيْم
CLOUDBURST	المُزنة (الشؤبوب)

COAGULANT	المُخَثِّر
COAGULATION	التخثير
COATING	التكسية ، الطلاء (الطَلْي) ، التغليف
COBBLE	الصَّفاة (ج : الصَّفا)
COCK	الصُنبور
CODE	القانون
CODE, WATER	قانون المياه
COEFFICIENT	المُعامِل
COEFFICIENT, CONTRACTION	مُعامِل الانكماش (التقلّص)
COEFFICIENT, CORRELATION	مُعامِل الترابط
COEFFICIENT, DISCHARGE	مُعامِل التصريف
COEFFICIENT, DRAG	مُعامِل السَّحْب
COEFFICIENT, DRAINAGE	مُعامِل البَزْل
COEFEICIENT, ENERGY	مُعامِل الطاقة
COEFFICIENT, FLOOD	مُعامِل الفَيَضان
COEFFICIENT, FRICTION	مُعامِل الاحتكاك
COEFFICIENT, PERMEABILITY	معامل الاستنفاذ
COEFFICIENT, ROUGHNESS	معامل الخشونة
COEFFICIENT, RUNOFF	معامل السيول
COEFFICIENT, STORAGE	معامل الخزن
COEFFICIENT, TRANSMISSIBILITY	معامل الاستنقال

COEFFICIENT, VELOCITY	معامل السُّرعة
COEFFICIENT, WILTING	معامل الذبول
COFFERDAM	صُندوق الأزاحة
COHESION	التماسك ، الامتساك
COLLOIDS	الغِرَوانيات (الغِرَويّات)
COMPARTMENT	الحُجرة
CONCENTRATION	التركيز ، التركُّز
CONDENSATION	التكاثف ، التكثيف
CONDUCTIVITY	المستوصليّة (الاستيصال)
CONDUCTIVITY, EDDY	مستوصليّة الدّوّامات
CONDUIT	القناة
CONDUIT, CLOSED	القناة المُغلَقة
CONDUIT, OPEN	القناة المفتوحة
CONFLUENCE	القُرنة . الملتقَى
CONFLUENT	مُقترِن
CONGLOMERATE	القِضاض (المفرد والجمع)
CONSERVATION, WATER	الحِفاظ على المياه
CONSOLIDATION	الضَمّ ، الانضمام
CONSTRICTION	التضييق
CONSUMER	المُستهلِك
CONSUMPTION	الاستهلاك
CONTENT, MOISTURE	مُحتوَى النّداوة

CONTINUITY, LAW OF	قانون الاستمرارية
CONTOUR	الكِفاف ، الكَنتُور
CONTOUR, WATER TABLE	كِفافُ سَطح الماء الجَوفيّ
CONTRACTA, VENA	المَقطَعُ المُنكمِش
CONTRACTION	الانكماش . التقليص
CONTRACTION, END	التقليص أو التقلُّص الجانبي
CONTRACTION, SIDE	التقليص أو التقلص الجانبي
CONTRACTION, SUDDEN	التقليص الفُجائيّ
CONTROL	السيطرة . التحكُّم . مُنشَأ السيطرة
CONTROL, FLOOD	السيطرة على الفَيَضان
CONTROL, EROSION	السيطرة على التآكل
CONVECTION	الحِمْل
CONVERSION	التحويل
CONVEYANCE	النَّقل
CORE	اللُبّ
CORRELATION	التعلُّق
CORROSION	الصَدَأ . التصدئة
COUPLING	القارنة . التقارن
COVE	الخَوْر
CRADLE	الوِسادة
CRANE	المِرفاع
CREEK	النُهَير
CREEP	الترحُّف

CREST	الحافّة
CRITERION	المِعيار
CROSS SECTION	المَقْطَع العَرضيّ
CROWN	التاج
CRYSTALLIZATION	التبلوُر . البَلْوَرَة
CULVERT	البَرْبَخ
CURRENT	التيّار
CURRENT, OCEAN	تيّار المُحيط
CURRENT, TIDAL	تيّار المدّ
CURVE	المنحني
CURVE, BACKWATER	مُنحني الماء الخلفي
CURVE, CATENARY	منحني السِّلسِلة
CURVE, DEPLETION	منحني النَزْف
CURVE, DISCHARGE	مُنحني التصريف
CURVE, DRAWDOWN	منحني الانخفاض
CURVE, DURATION	منحني المُدّة
CURVE, PROBABILITY	منحني الاحتمال
CURVE, RATING	منحني المعايَرة
CUT-OFF (CURATAIN)	القاطِع
CYCLE	الدَّوْرة
CYCLE, HYDROLOGIC	الدورة الهيدرولوجية
CYCLONE	الإعصار المُقبِل
CYLINDER, PITOT	أُسطُوانة بِيتوت

من تراثنا العلمي :

البرمائيات والزواحف

في كتاب حياة الحيوان الكبرى للدميري

الدكتور جليل ابو الحب

مقدمة :

كتاب حياة الحيوان الكبرى من الكتب الشهيرة في تراثنا العلمي التي وضعت لتبحث خصيصاً في الحيوانات المختلفة . ومؤلفه هو الشيخ كمال الدين ابو البقاء محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدميري المصري الشافعي ولد في سنة ٧٤٢ هـ وتوفي سنة ٨٠٨ هـ ودفن بالقاهرة . وقد مضى على تأليف الكتاب قرابة السبعة قرون . وفي محاولتنا تسليط الضوء على تراثنا العلمي واظهار الصحيح للعيان والتنويه عن الخرافات والاساطير فقد درسنا كتاب نهج البلاغة للامام علي بن ابي طالب عليه السلام وقصة حي بن يقظان وكتاب حياة الحيوان الكبرى وذلك لدراسة ما جاء في هذه الكتب مما يخص علم الحيوان . وهذا بحثنا الثالث في كتاب الدميري اذ كان البحث الاول عن الحيوانات المفصلية في كتاب حياة الحيوان الكبرى ، والبحث الثاني عن الثدييات في كتاب حياة الحيوان الكبرى ، وفي بحثنا هذا سوف ندرس البرمائيات والزواحف في حياة الحيوان الكبرى . وقد كنا قد تحدثنا بالكثير عن هذا الكتاب ومزاياه وصفاته فلا حاجة في اعادة ذلك هنا وانما سندخل في صلب الموضوع .

اولا ـ البرمائيات (Amphibia)

تعرف الحيوانات البرمائية اليوم بانها صنف من الحيوانات الفقرية لها القابلية على العيش في الماء وعلى اليابسة . فهي بذلك تقع بين الاسماك والزواحف من حيث التطور العضوي . فان صفات وجود الاطراف الامامية والخلفية والرئات والمنخرين واعضاء الحس التي تتمكن من العمل على اليابسة كلها تساعد هـــذه الحيوانات على ان تعيش بحرية على اليابسة . اما الصفات التي تساعدها على المعيشة في الماء فمنها قابليتها على التنفس من خلال جلدها او بواسطة الغلاصم (بدور اليرقات) ووضع بيوضها في المــاء ووجود الصفاقات في الارجل وشكل الجسم ووضع الرأس اثناء السباحة وقابلية السبات في قعر البرك والمجاري . هذه هي الصفات العامة للبرمائيات ولكن هناك صفات ثانوية تميز الرتب عن بعضها . فمثلا هنــــاك بعض البرمائيات بدون اطراف او باطراف امامية فقط . ان الكثير من البرمائيـــات يعيش في المناطق الاستوائية والغابات مما يجعلها غير مألوفـة لدى الكثير من سكان البلاد العربيـة الا القليل منها مما نراه في حدائق الحيوانات . فاننا في العراق مثلا لا نعرف من رتب هذا الصنف الا رتبتي الضفادع والسلمندر ولا نعرف من الضفادع الا ثلاثة اجناس هي الضفادع الشجرية (Hyla) والضفادع الخضراء (Bufo) والضفادع العادية (Rana) . كما ان علاقة هذه الحيوانات بالانسان المسلم والعربي غير تامة واننا لم نستعملها للغـذاء او التربيـة الا حديثاً وحتى الآن فان من يأكل الضفادع قليل وفي مناطق قليلة لا تعدو بعض المواضع في بيروت والقاهرة والاسكندرية . لهذه الاسباب فاننا لا نجد في كتاب حياة الحيوان للدميري من الحيوانات البرمائيـــة الا الضفدع . الا ان الدميري يذكر بعض الحيوانات بصورة مقتضبة جداً وبصورة لا تكفي لتمييزها وقد يكون بعضها برمائياً . فمثلا يذكر الدميري حيواناً باسم جلكى ويقول « انه متولد بين الحية والسمك » . ومعجم الحيوان (ص ١٤٥) يقول ان هذا الحيوان هو الهبري وهو جنس من الاسماك الغضروفية والواقع انه نوع من الاسماك العديمة الفكوك . ويذكر الدميري حيوانا اخر باسم قندر ويقول عنه « انه بري بحري » ولم يات ذكر لهـذا الحيوان في معجم الحيـوان . كما ان الدميري

يسمي كثيراً من الحيـوانات الصغيرة دواب بدون تمييز واضح . ولـكن الدميري يذكر الضفدع بتسعة اسماء نظراً لـكونه مالوفـاً ومعروفاً في كل بقاع الارض . فالدميري يذكر الاسماء التالية ويعرفها بانها الضفدع او بعض الانواع حسب العمر او الحجم (الضفدع ـ العلجوم ـ القوافر ـ الشرغ ـ الشفدع ـ النقاقة ـ الهجأة ـ القرة ـ الدعموص) . ويقول عن العلجوم انه ذكر الضفدع والشرغ انه الضفدع الصغير والشفدع هو الضفدع الـكبير والنقاقة بالنسبة للصوت اما الدعموص فيصفه بقوله « دويبة تغوص بالماء » ليس من الصعب ان يعرف المرء لماذا يذكر الدميري الضفدع تحت تسعة اسماء اذا عرفنا ان هناك زهاء ٢٢٠٠ نوع من الضفادع كلها الآن موصوفة ومعطاة اسماءاً علمية (انظر في Storer & Usinger) واذا عرفنا ان كتاباً صغيراً للهواة يعطينا ٣٥ صورة لـ ٣٥ نوعاً من الضفـــادع (انظر : Zim & Smith) واننا في صفوفنا العلمية الاولى في الجامعة نستعمل نوعين من الضفادع لجنسين مختلفين في التشريح هما جنس Rana وجنس Bufo .

يـكتب الدميري قرابة الثلاث صفحات عن الضفدع ولـكنه مع الأسف لايقول الا القليل من الناحية العلمية . فهو يقول « والضفادع انواع كثيرة » وهذا صحيـح وقد بيناه اعلاه . ثم يقول « وتـكون ـ اي الضفادع ـ من سفاد وغير سفاد » . ان من المعروف ان الضفدع لايسفد بالمعنى الصحيـح من هذه العملية . فذكر الضفدع بدون قضيب وليس هناك عمليـــة تزاوج . ان عمليتي التلقيح والاخصاب في الضفادع تتم بالماء حيث تضع الأناث بيوضها ويضع الذكر الحيامن بالمحل نفسه فوقها الا ان هناك كثيراً من الضفادع التي نرى ان ذكورها تصعد على الأناث بعملية تشـــبه عملية التزاوج اثناء وضع البيض والحيامن . وقد يستمر الذكر فوق الانثى وممسكاً بها لعدة ساعات . وتسمى هذه العملية Amplexu (انظر : Marsland & Plunkett) ويقول الدميري عن الضفادع « وتتولد من المياه القائمة الضعيفة الجري ومن العفونات وعقب الامطار الغزيرة » ان هذا مغلوط اذا كان القصد منه تـكوين الضفدع ولـكنه صحيـح من حيث محلات تـكاثر الضفادع .

فان صغار الضفادع تتكاثر في مثل المحلات التى يصفها الدميري (Storer & Usinger) .
ويقول الدميري عن الضفادع « وهى من الحيوانات التي لاعظم لها » . وهذا خطأ اذ ان للضفادع هيكلاً عظمياً كاملاً مع بعض المحلات الغضروفية مثل عظم القص ولوحة الكتف. كما ان الضفدع بدون اضلاع وقفص صدري . ثم يقول الدميري « ومنها ما ينق وما لاينق والذي ينق منها يخرج صوته من قرب اذنه وتوصف بحدة السمع » وكل هذا قول صحيح وعلمي . ان ذكور الضفادع هى وحدها التى تصوت بصوت عال - نقيق - واضح وهذا الصوت العالي يتأتى لسبب وجود الاكياس الصوتية Vocal Sacs التي يوجد واحد منها بالقرب من زاوية الفم وتكون فتحة الكيس الصوتي من الداخل ويدخل اليها الهواء من الفم فينفتح الكيس وبذلك تزداد ذبذبات الصوت القادمة من الاوتار الصوتية من الحنجرة . والضفدع يسمع بصورة جيدة لأن الاذن تتكون من الاذن الوسطى بطبلتها والاذن الداخلية . اما الاناث فان اصواتها اوطأ من الذكور لانها بدون الاكياس الصوتية ثم يقول الدميري عن الضفادع « واول نشأتها في الماء ان تظهر مثل حب الدخن اسود ثم تخرج منه وهي كالدعموص ثم بعد ذلك تنبت لها الاعضاء » وهذا وصف موجز علمي لدورة حياة الضفدع وكله صحيح . فان الاناث تضع البيوض باعداد كبيرة وتكون البيوض داكنة اللون ويتم الاخصاب في الماء ثم تفقس البيوض عن يرقات صغيرة بذنب تسبح في الماء لفترة وتتنفس بواسطة الغلاصم ثم تبدأ الاطراف الخلفية بالظهور وبعدها الاطراف الامامية ويأخذ الذنب بالضمور حتى يصل الحيوان دور التكامل الذي نراه .
ثم ينقل الدميري عن القزويني القول التالي « الضفادع تبيض في الرمل مثل السلحفاة » وهذا ليس صحيحاً اذ ليس هناك من الضفادع ما يبيض في الرمل بل كلها تضع البيوض في الماء لكي يتم اخصابها (Storer & Usinger) . وفي محل آخر يذكر الدميري الضفدع باسم النقاقة ويقول « والنقيق صوتها » وهذا صحيح ولكنه يقول هنا ايضاً « انها اذا فارقت الماء ماتت » وقد يكون الدميري قد بالغ في ذلك . فللضفدع ميزة خاصة وهي ان

في جلده غدداً معينة لافراز السوائل وبذلك يبقى جلدها رطباً فلا يموت الضفدع اللهم الا اذا ابتعد وطال بقاؤه بعيداً عن الماء وذلك يحدث لـكل حيوان لانه لا حياة بدون ماء لا سيما اذا عرفنا ان الضفدع يحصل على الماء عن طريق جلده . وقبل ان اختتم بحثي عن الضفدع اود ان ابين ان معجـم الحيوان يعتقد ان العلجـوم (الذي يسميه الدميري ذكر الضفدع) قد يـكون نوعاً آخر من رتبة الضفادع ويقول في محل آخر ان العلجوم هو نوع من انواع الـ Bufo لان هذا الجنس من الضفادع الـكبيرة الحجم (معجم الحيوان ص ٤١ و ص ١٠٩) .

ثانياً ـ الزواحف Reptiles

الزواحف صنف من الحيوانات الفقرية يعتقد العلماء انها الاولى التي تمكنت من التغلب على الصعاب التي اعترضت الفقريات على اليابسة . وتسمية هـذا الصنف بالزواحف بالنسبة لطريقة سيرها على الارض اذ انها تزحف زحفـاً في سيرها اي ان بطنها تلامس الارض اثناء السير . وتتميز الزواحف بميزات عـديدة اهمهـا وجود زوجين من الاطراف (ما عدا ما تحت رتبة الحيات وبعض العظايا) وفي كل طرف ثلاثة الى خمسة اصابع تنتهي بمخالب . جلد هذه الحيوانات مغطى بمواد حافظة مثل الحراشف المتقرنة او العظام المدرعة تضع الزواحف بيوضاً مغطاة بغلاف صلب او جلدي . القسم الـكبير من الزواحف انقرض ولم يتمكن من البقاء على الارض . ويقسم العلماء صنف الزواحف التي توجد على الارض اليوم او ما يسمى بالزواحف الحـديثة الى عـدة تحت الصنف تمثلها الرتب التاليـة انظر : (Storer & Usinger and Grove & Newell) :

١ ـ رتبة السلاحف Order Testudinata . ويوجد هناك عدة عوائل من السلاحف مثل السلحفيات Testudinidae والترسيات Trionychidae

٢ ـ رتبة الحرشفيات Order Squamata وتشتمل تحت الرتبتين التاليتين .

أ ـ تحت رتبة ا لحيات Suborder Serpentes (Ophidia)

ب ـ تحت رتبة العظايا (Suborder Lacertilia (Sauria

٣ — رتبة التماسيح Order Crocodilia

٤ — رتبة السفينودون Order Rhynchocephala ولا يوجد من هـذه الرتبة إلا نوع واحد في بعض مناطق نيوزيلندة وبذلك يكون هذا النوع « نوعاً متحجراً حياً » لانه قديم في سلم التطور العضوي .

لقد ذكر الدميري زهاء ٧٠ حيواناً زاحفاً . ونظراً لصعوبة تصنيف هذه الحيوانات حتى في الوقت الحاضر وكذلك لوصف الدميري لبعض الحيوانات بصورة مقتضبة فان من المحتمل ان يكون كل واحد من هذه الحيوانات التي ذكرها الدميري هو نوع او جنس قائم بذاته . ان الصفات الدقيقة التي تميز الانواع والاجناس والعوائل تجعل من الصعب على غير المختص معرفة هذه الانواع في التصنيفات الحديثة . فمثلا تكون الحيات تحت رتبة قائمـة بذاتها يعدد فيها Storer & Usinger عشر عوائل تشمل زهاء ٢٥٠٠ نوع من الحيات . ولـكن هـــذه الانواع بالنسبة لغير المتخصص كلها حيات وافاعي وثعابين . وكذلك تحت رتبة العظايا (Lizards) يعدد فيها Storer & Usinger خمس عشرة عائلة تضم زهـاء ٣١٤٠ نوع ولـكن جميع هذه الانواع بالنسبة لغير المتخصص عظايا وضب وورل ووزغ وسحالى . لذلك فاننا عندما نقرأ عن حيوان من الزواحف في كتاب حياة الحيوان الـكبرى نراه دائماً يصفه الدميري بانه « حية ضخمة » او « حية سوداء » او « حية بتراء » او « افعى سامة » او « حيوان يشبه الضب » او « اصغر او اكبر من الضب » . وهذه الصفات غير كافية ومع ذلك فقد تمكن بعض العلماء العرب الحديثين بعد جهود كبيرة ان يتثبتوا من هـــذه الاسماء وأقرانها بالاسماء العلمية الحديثة بعد مراجعة الـكتب القديمة والقواميس العربية والمعاجم . الجدول البسيط التالي يبين الزواحف التي جاءت في كتاب حياة الحيوان الـكبرى منظمة حسب الرتبة وتحت الرتبة والعائلة فقط .

الرتبة بالعربي واللاتيني	تحت الرتبة بالعربي واللاتيني	العائلة بالعربي واللاتيني	الانواع او الاجناس المختلفة
السلاحف Testudinata	—	١ ـ السلحفيات Testudinidae	السلحفاة ـ الاطوم ـ الحمسة ـ سلحفاة برية ـ
		٢ ـ الترسيات Trionychidae	سلحفاة بحرية ـ اللجأ ـ الرق .
الحرشفيات Sguamata	١ ـ الحيات Serpentes	—	الاربد ـ الارقم ـ السالخ ـ الافعى ـ الايم ـ الاين ـ التنين ـ الثعبان ـ الجارف ـ الاصلة ـ الجان ـ الحارية ـ الحب ـ الحبث ـ الحريش ـ الخاش ـ الحضب ـ الحيات ـ الدساسة ـ الشصبية ـ الشجاع ـ الضئيلة ـ العاضة ـ العاضهة ـ العطرف ـ الفضوف ـ النطرب ـ الفاعوس ـ ابن قترة ـ القصيري ـ
	٢ ـ العظايا Lacertilia	١ ـ الوزغيات Gekkonidae	الوزغ ـ ابو بريص ـ سام ابرص ـ التنلبة ـ الحنان ـ الاسقنقور
		٢ ـ السقنقوريات Scinicidae	السقنقور ـ الحرذون ـ ام حبين ـ الضب ـ الحرباء ـ جمل اليهود
		٣ ـ الضبيات Lacertidae	الحسل ـ الورل ـ القرمية ـ العظاءة ـ اللحكة
		٤ ـ الحرذونيات Agamidae	الوحرة ـ السحاية ـ العضرفوط ـ الطحين ـ العفر ـ الدساسة
		٥ ـ الورليات Varanidae	الحلكة ـ الحلطاء ـ الحلكي الحضروم .
		٦ ـ الحربائيات Chamaeleonidae	
التماسيح Crocodilia			التمساح ـ التمساح البري

من الجدول المار نجد ان الدميري ذكر تقريباً جميع الرتب وتحت الرتب للزواحفالتى لا تزال موجودة في العالم القديم من كرة الارض ويعترف بها العلم الحديث . ولكن من الغريب ان يتطرق الدميري الى صفات وأقوال بعضها اساطير وخرافات ولكنه لايمس الصفات الجسمانية التركيبية لهذه الحيوانات مثل الاطراف والذنب والاون وشكل الجسم والراس والرقبة والحراشف لم يات بهذه الصفات الا للقليل من هذه الحيوانات . وفيما يلي دراسات للزواحف التي ذكرها الدميري ولكنها ليست لكل حيوان بالضبط ولكن حسب تحت الرتب والعوائل وذلك لان دراسة ممثل عن هذه الجاميع يكفي من ناحية ولان الصفات والوصفالذي يضعه الدميري لبعض الاسماء غير كافية لمعرفة الحيوانبالضبط كما نعرفه الآن .

السلاحف Turtles

تتميز السلاحف بالعظم المدرع الذييغطي الجسم من الظهر والبطن وبالاطراف الاربعة ذنبها قصير ولها القابلية على سحب راسها الى داخل او اخراجه الى خارج الدرع العظمي وعند ما يتكلم الدميري عنالسلحفاة فانه بالحقيقة يتكلم عن عدة انواع او اجناس او حتى عوائل من حيوانات هذه الرتبة من الزواحف . فهو يتكلم عن السلحفات البرية ويقول عنها « وهذا الحيوان يبيض في البر فما نزل منه في البحر كان لجأة وما استمر في البر كان سلحفاة » فهو هنا يتكلم عن مجموعتين من السلاحف ، السلاحف البرية والسلاحفالبحرية ولكن الدميري يخطيء فيعتقد ان المجموعتين من السلاحف تأتي من نفس نوع البيوض ولكن المحل التي يتجه اليه الصغار الفاقس يعين النوعية في المستقبل . فالصغار التي تبقى في البر تصير سلاحف برية والصغار التي تنزل الى الماء تصبح الاجأ او السلاحف البحرية . غير ان الدميري يصيب كل الاصابة عند ما يقول في بداية الجملة من ان هذا الحيوان يبيض في البر اذ ان كل انواع السلاحف حتى البحرية منها تضع بيوضها على الشواطىء قريبة من خط الماء او في الرمل بعيدة عن الماء . فالاناث تبحث عن الشواطىء الرملية ومنحدرات

التاول لتحفر فيها حفراً بسيطة بارجلها الخلفية وتضع البيض ثم تغطيه بالرمل وحتى سلاحف البحار التي تقضي اكثر وقتها في اعماق الماء تخرج الاناث وقت وضع البيض الى الشاطيء الرملي لتبيض في الرمل (Storer & Usinger) . ويقول الدميري «وهي - اي الانثى - اذا باضت صرفت همها الى بيضها بالبظر اليه ولا تزال كذلك حتى يخلق الله تعالى الولد منها » . في هذه الجملة يقول الدميري ان هناك بعض التعهد تقوم به الامهات تجاه البيض. وهذا غير معروف بين السلاحف فما يعرف ان الاناث تضع البيوض بالرمل ثم تغطيه وتتركه وليس هناك من الانواع ما تتعهد الامهات فيها البيوض او الصغار (Parker & Haswell وغيره) . ثم يستمر الدميري قائلا « اذ ليس لها ان تحتضنه حتى يكمل بحرارتها لان اسفلها صلب لا حرارة فيه » فهذه الجملة صحيحة برمتها . اذ ان السلاحف لا تحتضن البيوض كما ان بطنها مغطاة بالدرع البطني (Plasteron) الصلب .ثم يتكلم الدميري عن انواع الغذاء الذي تأخذه السلاحف مثل الحيات والحشرات والحيوانات الصغيرة الاخرى وكل هذا صحيح ولكنه لا يذكر انهناك بعض السلاحف التي تقتات على الحشائش الخضراء وعندما يتكلم عن اللجأ يقول الدميري « واللجأ البحرية لها لسان في صدرها من اصابته به من الحيوان قتلته » ليس هناك اي زائدة او عضو ناتيء في درع السلحفاة البطني او الظهري ولذلك لا يعرف ما يقصده الدميري بهذا القول .

الحيات Snakes

تكون الحيات تحت الرتبة الاولى من الزواحف الحرشفية . وهي حيوانات طويلة وعديمة الاطراف مغطى جسمها بحراشف وتكون الحراشف التي على السطح البطني اكبر من الحراشف التى على السطح الظهري. فكوكها قابلة للانفراج مما يجعلها كبيرة الفم اكثرها يتكاثر بوضع البيض ولكن هناك بعض الانواع تلد ولادة اي ان البيضة تبقى بالداخل حتى تفقس وتخرج الصغار والحيات هي انجح تجربة للطبيعة لحيوانات بدون اطراف (Storer & Usinger , Parker & Haswell , and Khalaf)

يذكر الدميري قرابة ٣٥ اسماً او نوعا من الحيــات ولـكن الوصف المقتضب الذي يذكره تحت بعض الاسماء لا يساعد كثيراً على تمييزها . فالدميري يقول « الحية اسم يطلق على الذكر والانثى » ويقول « وذكر ابن خالويه لها مائتي اسم » وهذا يدل على ان الدميري يقصد بالحيه كل هذه الزواحف التي بدون اطراف . وحتى مؤلف حديث مثل امين معلوف عند ما يتـكلم عن الحية في معجم الحيوان يقول « وهي اجناس وانواع والـكبير منها يسمى الثعبان ومن انواعها الافعى والناشر والدساس والصل والاصلة والاسود ..: الخ » وهـذه هي نفس الاسمـاء التي يذكرها الدميري . يقول الدميري « العربد يأكلها ـ يعني الحيات ـ ويفنى كثير منها » وعندما نعرف ان العربد يعني افعى ضخمة عظيمة فان هذا العربد يقتات على الحيــات الاخرى وقول الدميري لا خرافة فيه . وثم يقول الدميري « والحية انواع منها الرقشاء وهي التي فيها نقاط سود وبيض ويقال لها الرقطاء ايضاً وهي من اخبث الافاعي » ... « ومن انواعها الازعر ... وفيها ذوات القرون ... ومنها الاصلة وهو عظيم جداً ومنها ذو الطفتين والابر » وهذه كلها امور علميــة وتسميات لانواع مختلفة من الحيات . ولو درسناها بمساعدة كتب قديمة اخرى لاصبح من الممكن ان نضع كل اسم منها على مسماه العلمي الصحيح . ويقول الدميري عن الحية « وهي في كل سنة تسلخ جلدها » وهذا صحيح ولـكن الحيات تنزع جلدها عدة مرات بالسنة قد تصل احياناً ست مرات . وكذلك يعطينا الدميري الصفات والالوان المختلفة لبيوض الحيات . فهو يقول « وبيض الافاعي مستطيل وهو كدر اللون واخضر واسود وابيض وارقط وفي بيضه نمش ولمع » وكل هذا عمل علمي وصحيح . ويذكر الدميري « ان الحية تعيش الف سنة » وهذا غير صحيح وان اطول عمر تصله الزواحف هو عمر بعض السلاحف التي قد تصل الى ٢٥٠ سنة . ثم يقول الدميري « ليس للحيات سفاد يعرف وانما هو التواء بعضها على بعض » اننا نعرف ان الاخصاب في الزواحف يتم في الداخل فلاشك ان هناك سفاداً وتزاوجاً بين الحيات ولا شك ان الالتواء الذي يشير اليه الدميري هو قد يكون

عملية تزاوج . ان لذكر الحية قضيب بشقين يسمى Hemi Penes (اي نصفي القضيب) وسوف ناتي على وصفه عند الكلام عن الضب في العظايا . ويقول الدميري عن الحية « ولسانها مشقوق فيظن بعض الناس ان لها لسانين » وهذا صحيح وانتباهة الدميري انتباهة علمية . ويقول « واذا نهشت انقلبت فيتوهم بعض الناس انها فعلت ذلك لتفرغ سمها وليس كذلك » وهنا ايضاً يصيب الدميري ولا حاجة للحية السامة ان تنقلب لتفرغ السم لان الغدة السمية في الفك الاعلى وبواسطة العضلات والضغط ينزل السم من النابين الى الجرح بسهولة . ويصف الدميري مقاومة الحيات للجوع والعطش فيقول « اذا لم تجد طعاماً عاشت بالنسم وتقتات به الزمن الطويل وتبلغ الجهد من الجوع فلا تأكل الا لحم الشيء الحي » ... « ومن غريب امرها انها لا تريد الماء ولا ترده الا انها لا تضبط نفسها عن الشرب اذا شمته لما في طبعها من الشوق اليه فهي اذا وجدته شربت منه حتى تسكر ». فنحن هنا امام نقاط علمية بحته واخرى خرافية فالزواحف على العموم لها القابلية على تحمل الجوع والعطش ووجبة واحدة تكفيها لعدة ايام وقد تقتنع بالاكل القليل وبخار الماء . ثم ان الحيات تقتات على اللحوم والبروتين مثل البيض والحليب . وهي تصطاد الحيوانات الصغيرة مثل الجرذان والعظايا والطيور اصطياداً . اما انها تعتاش وتقتات على النسيم وتشرب الخمر فهذا خرافة . ويقول الدميري « تقيم الانثى على بيضها حتى تخرج فراخها وتقوى على الكسب ثم تخرج هي سائرة » وهذا صحيح حيث ان بعض انواع الحيات بالاضافة الى التماسيح تقوم باحتضان بيوضها الى حين الفقس . ويقول الدميري « وعينها لا تدور في رأسها بل كانها مسمار مضروب في رأسها » وهذا قول صحيح ان عيون جميع الحيات غير متحركة ومغطاة بحراشف شفافة وبدون اجفان(Storer & Usinger) . ثم يقول عن عين الحية « واذا قلعت عادت وكذلك نابها اذا قلع عاد بعد ثلاثة ايام وكذلك ذنبها اذا قطع نبت » ان ظاهرة الاخلاف (Regeneration) معروفة في كثير من الحيوانات لا سيما الحيوانات الواطئة في سلم التطور ولكنها قليلة الحدوث في الحيوانات

الفقرية. فمثلا ان بعض السلمندريات (برمائيات)والعظايا تستعيد ذنبها اذا قطع . ليس هناك في كتب علم الحيوان الحديثة ما يشير الى ان الحيات لها القابلية على اخلاف ذنبها وعينها ولكن لها القابلية على اخلاف اسنانها وانيابها حيث انها تسقط بصورة مستمرة ويستعاض عنها باسنان جديدة . ويقول الدميري « وتزعم العرب ان الافاعي صم » وهذا الزعم صحيح اذ ان الحيات بدون اذن وان سماعها يتم عن طريق تماسها مع الارض والتقاط الذبذبات الصوتية من الارض (Storer & Usinger) و (Zim & Smith) . ويقول « اذا عميت او خرجت من تحت الارض لا تبصر طلبت الرازيانج الاخضر فتحك به بصرها فتبصر » . ان من المعروف ان عيون الحيات مغطاة بحراشف شفافة تنزعها مع بقية حراشف الجسم في عملية الانسلاخ . وهي في بداية هذه العملية يفرز جلدها سوائل وهورمونات خاصة لتساعد في عملية الانسلاخ وهذا السائل يكون دا كناً فالعيون لا تتمكن من الابصار حتى تتخلص من الحراشف القديمة وهذا السائل . وقد يكون هذا الحك الذي تقوم به الحية يساعدها في التخلص من الحراشف القديمة الباقية على عينيها ثم تظهر الحراشف الجديدة الشفافة فتتمكن من الابصار . ويقول « ليس في الارض مثل الحية الا وجسم الحية اقوى منه » وهذا صحيح لكثرة العضلات التي في جسمها وارتباطها مع الاضلاع الكثيرة . ثم يستمر الدميري فيقول « وليس لها قوائم ولا اظفار تتشبث بها وانما قوى ظهرها هذه القوة لكثرة اضلاعها فان لها ثلاثين ضلعاً واذا شدت على بطنها فتتدافع اجزاءها وتسعى بذلك الدفع الشديد » . وهذه الجملة صحيحة جداً وعلمية الا من حيث عدد الاضلاع فان عدد الاضلاع والفقرات تختلف حسب الانواع وقد تصل الى ٢٠٠ زوجاً من الاضلاع في الحيات الطويلة . ثم ينقل الدميري قول الجاحظ « الحيات ثلاثة انواع نوع منها ما لا ينفع للسعته الترياق ولا غيره كالثعبان والافعى والحية الهندية ونوع منها ينفع في لسعته الترياق وما كان سواهما مما يقتل فانما يقتل بواسطة الفزع » وهذا تقسيم صحيح وعلمي للحيات على اساس سميتها . ثم يذكر الدميري قصة خلاصتها ان

عبدالمسيح بن عمرو عند ما جاء يفاوض خالد بن الوليد يوم فتح الحيرة كانت معاه قارورة فيها سم حية وبعد المفاوضات افضى بهذا السر الى خالد فما كان من خالد الا ان اخذ السم وشربه فظهرت عليه بعض علامات التسمم ولكنه نجا من السم . ان التفسير العلمي لذلك هو لا شك ان خالد اخذ سم الحية عن طريق الفم وقد يكون قد تلف بعضه في المعدة وان الجسم لم يمتص من السم الا جزءاً يسيراً لذلك لم يقتله السم . وان من المعروف ان سم الحيات دائماً يدخل الجسم عن طريق الدم مباشرة بواسطة عضة الحية لذلك يكون تأثيره اقوى واسرع . ويقول الدميري « ان سم ساعة لا يكون الا من الحية الهندية ولا ينفع فيها درياق ولا غيره » . وان من المعروف ان سم الكوبرا الهندية من اخطر السموم . ويذكر الدميري قصة اخرى في هذا المضار وهو ان خادمة الصحابي ابي الدرداء اعطته السم اربعين يوماً فما ضره وقد يكون تفسير ذلك ان الخادمة كانت تعطيه القليل من السم كل يوم والكمية هذه غير كافية للضرر المباشر وبنفس الوقت تساعد الجسم على تكوين اجسام مضادة للسم . ويذكر الدميري الصل ويبالغ فيه قائلا « وهي شديدة الفساد تحرق كل ما مرت عليه ولا ينبت حول حجرها شيء من الزرع اصلا واذا حاذى مسكنها طائر سقط ولا يمر حيوان بقربها الا هلك . وتقتل بصفيرها على غلوة سهم ومن وقع عليه بصرها ولو من بعد مات وما نهشته مات في الحال وضرب بها فارس برمحه فمات هو وفرسه وهي كثيرة ببلاد الترك » كل هذه المبالغات في وصف خطر الحية غير وارد بأي دراسة علمية وخرافي ولا ادري كيف يصدقها الدميري صاحب العقلية العلمية . ويقول الدميري « وتوصف بالنهم والشره لانها تبتلع الفراخ من غير مضغ كما يفعل الاسد » وهذا صحيح لا لانها نهمة ولكن جميع الزواحف تقريباً لا تمضغ غذاءها بل تزدرده ازدراداً وكذلك تفعل الحيوانات الثديية الضارية مثل الاسد. ويقول« يسأل الراقي الملدوغ الى اين انتهى الوجع في العضو ثم يضع على اعلاه حديدة ويقرأ العزيمة ويكررها وهو يجرد موضع الالم بالحديدة حتى تنتهي في جرد السم الى اسفل الوجع فاذا اجتمع في اسفله جعل يمص ذلك

الموضع حتى يذهب جميع الالم ولا اعتبار بفتور العضو بعد ذلك » فاننا لو تركنا الجزء الذي يخص العزيمة و قراءة الادعية فان البقية من هذا الوصف هي لطريقة سليمة لتخليص الملدوغ من السم بعد حصر السم وشق المحل ومص السم (Zim & Smith) . ويقول الدميري « يحرم اكل الحيات لضررها » وهذا طبعاً غير صحيح ولم يرد في الشريعة مايحرم اكل الحية ولحمها غير ضار والكثير من الناس يأكلها .

العظايا Lizards

الوزغ (Gekko) : لا شك ان الدميري عند ما يتكلم عن الوزغ فانه يعطينا معلومات كثيرة تنطبق على عائلة الوزغيات (Gekkonidae) فهو يقول « وهي وسام ابرص جنس » فكل هذه الحيوانات تعود لعائلة واحدة . ويقول « ان الوزغ من الحشرات المؤذيات » وهو بهذا مخطىء لان الوزغ ليس من الحشرات كما انه ليس مؤذيا فالوزغ من الفقريات والحشرات من اللافقريات وهي تأكل الحشرات والعناكب فتكون بذلك مفيدة في الحقيقة . ويقول الدميري « انها تسقى من الحيات وتمج في الاناء فينال الانسان المكروه العظيم لسبب ذلك » كل هذا كلام غير صحيح وغير علمي بل خرافة . ويقول الدميري « ان الوزغ اصم » وهذا غير صحيح لان للوزغ اذناً ولكنه بشكل شق طولي غير واضح (Khalaf) . ويقول « وهو يلقح بفيه » وهذا غير صحيح وغير علمي للزواحف والوزغ منها نوع خاص من اعضاء الذكور للجماع . ويقول « ويبيض كما تبيض الحيات » وهذه جملة صحيحة حيث ان الوزغيات تضع البيوض . ثم يقول « ويقيم في حجره زمن الشتاء اربعة اشهر لا يطعم شيئاً » وهذا قول صحيح وعلمي لان الوزغ من ذوات الدم المتغير الحرارة ولا تتمكن من مقاومة برد الشتاء فتسبت .

السقنقور ويسميه الدميري بمحل آخر الاسقنقور وهي نفس الحيوان عند معجم الحيوان وفي الانكليزية يسمى الـ Skink . وحيوانات هذه العائلة قد تكون مختزلة الاطراف او مفقودتها احياناً . حراشف الجلد تكون ناعمة ومقوسة او دائرية الحواف

لسانها مغطى بحلمات متقرنة تشبه الحراشف واللسان معقوف . وبعض انواعها تلد ولادة .
ويعرفها معجم الحيوان بقوله هي نوع من العظاء اكبر من السحلية واضخم قصيرة الذنب
والقاموس العصري يقول ان كلمة الـ Skink معناها التمساح البري . ويتكلم الدميري عن
هذا الحيوان كلاماً علمياً ولكنه كعادته يتورط بكلام خرافة يأخذه من غيره . فيقول
« السقنقور نوعان هندي ومصري » فان وجود انواع مختلفـــة في العائلة امر علمي وليس
بالغريب . ثم يقول « وهو يتغذى بالسمك في الماء وبالقطاء في البر يسترطه كالحيات » من
المعروف ان هذه الحيوانات تعيش في الغالب على الحشرات والعناكب والديدان ومحتمل
بعض صغار الفقاريات ولا تختلف عن بقية الزواحف باصطياد وازدراء ضحـاياها . ويقول
« انها تبيض ٢٠ بيضة تدفنها في الرمل فيكون ذلك حضنها لها » وهـــذا صحيح وعلمي
وبعض كتب الحيوان الحديثة مثل (Storer & Usinger) يذكر ان بعض انواعها
تلد ولادة وبعض الكتب الاخرى مثـل (Zim & Smith) يذكر ان بعض انواعهـا
تبقى اناثها قريبة من البيوض لكي تحميها وتحضنها . والدميري يعمل مقارنة بين الورليات
Varanidae وبين السقنقوريات وهذه المقارنة جميلة وعلمية وتـاعد كثيراً على التمييز بينها
فهو يقول « والفرق بين الورل والسقنقور من وجوه ان الورل بري لا يأوي الا البراري
والسقنقور لا يأوي الا بالقرب من الماء او فيه » وهذه ملاحظة جميلة عن بيئة الحيوانين.
ويستمر الدميري قائل « ومنها ان جلد السقنقور الين وانعم من جلد الورل » وهذا صحيح
ثم يقول « ومنها ان ظهر الورل اصفر واغبر وظهر السقنقور مدبج بصفرة وسواد » فـكل
هذه الصفات جيدة وعلمية . وقد ذكر الدميري حيوانـاً آخر هو الاسقنقور (بالهمزة)
وقد خصص هنا انه بري وسماه التمساح البري . ولكن قلنا آنفاً ان معجم الحيوان يعتبر
الاثنين حيواناً واحداً والدميري يقول عن الاسقنقور « انها دابة بمصر شكلها بالوزغة على
عظم خلقته » وهذا القول صحيح لان الوزغة من العظايا . ويقول الدميري « ويذبحونه
بسكين ذهب ويحشونه من ملح مصر فاذا وضعوا مثقالا من ذلك الملح على بيض او لحم

واكل منه نفع نفعاً بليغاً في تهيج الباه » وقد اخبرني الدكتور عزالدين سعيد ـ من قسم الحيوان في جامعة عين شمس ـ عند ما قرأت له هـذه الجملة يوم كنت واياه منتدبين للتدريس بجامعة الرياض سنة ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦ انه لا يزال الناس يستعملونه في المدينة المنورة وان الحيوان الواحد المجفف يباع بثلاث ريالات سعودية ويشتريه الجاويون ويضعون القليل منه على غذائهم لزيادة الباه .

الحرذونيات : Agamidae : يطلق معجم الحيوان ثلاثة اسماء على هذه الحيوانات وكلها وردت في كتاب حياة الحيوان الكبرى وهذه الاسماء هي عظرفوط وام حبين وحرذون . اما وصفها فان معجم الحيوان يقول عنها انها جنس من العظايا اعظم من السحلية واضخم يعرف بمصر وسيناء بقاضي الجبل وفي جزيرة العرب (بالحبينة) وهو انواع كثيرة منها نوع بالشام يعرف بالحرذون اما كتب علم الحيوان فانها تصف العائلة بانها ضب العالم القديم . اطرافها عادية واسنانها مختلفة لسانها قصير وسميك . ومنها التنين الطائر الذي تكون اضلاعه الطويلة مغطاة بغشاء يمكنها ان تحط وتهبط بشكل طائر من عل . (Storer & Usinger)

ويذكر معجم الحيوان انه جاء في تاج العروس « ... وهي على خلقة الحرباء عريضة الصدر عظيمة البطن ... » والنموذج الذي رأيته في متحف التاريخ الطبيعي يوافق هذا الوصف مما جعلني استعمل اسم العائلة هذا الذي اخذته من معجم الحيوان والتاريخ الطبيعي أما الدميري فانه يقول « انها دويبة شبيهة بالضب وقيل هي ذكر الضب » فهذا كلام غير كاف لمعرفة الحيوان . ويقول « وهو من ذوات السموم » وهذا غير صحيح لان ليس من العظايا ما هو سام الا نوعين من العائلة (Helodermatidae) اعتماداً على (Storer & Usinger) ثم يقول الدميري « له كف ككف الانسان مقسومة الى الانامل » وهذا صحيح لان الاطراف عادية في هذه الحيوانات . ثم يقول « والحق انه غير الورل » وهو صحيح بذلك . وفي محل آخر يتكلم الدميري عن ام حبين فيقول « دويبة مثل ابن عرس

وسام ابرص وابن قترة » ومن حيث الشكل قد يمكن ان يتصورها المرء انهـــا تشبه ابن عرس . ويقول « سميت ام حبين من الحبن اي الاستسقاء فشبهت بذلك لـكبر بطنها » وهنا يعود فيشبهها في بعض انواع الضب ذات البطون الـكبيرة . ثم يقول « وهي على خلقة الحرباء غير الصدر ... وهي دابة على قدر الـكف ... تشبه الضب غالباً » وكل هذا وصف صحيح وعلمي . ثم ينقل الدميري عن ابن السكيت قوله « هي اعرض من العظاء وفي رأسها عرض » وينقل ايضاً عن أبي زيد قوله « انها غبراء لها اربع قوائم » وهذا كله صحيح. ويستمر بنقله عن ابي زيد فيقول « فتقف منتصبة على رجليها وتنشر جناحيها وهما اغبران على مثل لونها فاذا زادوا ــ اي الصبيان ــ في طردها نشرت اجنحتها من تحت ذينك الجناحين » وقد ذكرنا في مستهل حديثنا عن الحرذون من ان نوعاً منها يسمى التنين الطائر وتـكون اضلاعه طويلة مغطاة بغشاء يمكن الحيوان بالهبوط من محلات عالية وكأنه يطير. فلا شك ان الجناحين الاولين والجناحين الثانيين الذين يصفهما ابو زيد هي طيات هــــذا الغشاء بحيث تظهر وكأنها الاجنحة . وقول أبي زيد الذي نقله الدميري صحيح . وبعض انواع الزواحف المندثرة كانت لها اجنحة .

الحرباء : Chameleon يعرفها معجم الحيوان بانها دويبة من العظايا بطيئة الحركة تتلون الوانا . وينقل الدميري عن القزويني ما يلي « الحرباء خلقاً بطيء النهضة » وهذا صحيح ثم يقول « عينيه تدور الى كل جهة من الجهات » وهذا صحيح . ويقول « انه يتشكل بلون الشجرة التي يكون عليها حتى يكاد يختلط لونه بلونها » وهـــذا صحيح ومعروف عن الحرباء حتى لقد اصبح بديهياً ومضرب الامثال . ثم يقول « لسانه بخلاف المعتاد يلحق ما بعد عنه بثلاثة اشبار » وهذا صحيح اذ يقول(Storer & Usinger)ان لسان الحرباء يمكن ان يخرج لعدة انجات امام الرأس . ويقول الدميري « وهي تستقبل الشمس وتدور معها كيفما دارت وتتلون بحر الشمس » وهذا صحيح لان دورانها حول ومع الشمس يتأتى من حاجتها للحرارة وان تغير اللون في الزواحف والبرمائيـات يتـأثر بالضوء والحرارة .

ويقول « وهذا الحيوان لا يرسل يده من غصن حتى يمسك غيره » وهـذا صحيح لان كف الحرباء بخمسة اصابع ولـكن اثنين منهما يقابلان ثلاثة كذلك فالحيوان يستعملها جيدا للمسك . ويقول الدميري « قالوا ان الحرباء من ذوات السموم » وهو هنا مخطىء. ويصف الدميري غذاء الحرباء بأنه الذباب وما اشبه من الحشرات الصغيرة التي تصطادها بلسانها وتزدردها وهذا صحيح وعلمي .

الورليات : Varanidae يعرفها معجم الحيوان بأنها من الزواحف الطويلة الانف والذنب دقيقة الخصر ولا عقد بذنبها كتلك التي في ذنب الضب . والورل اطول من الضب واقصر من التمساح ويكون في البر والماء . وقد جاء في كتاب الافصاح بالاضافة الى ذلك بأن براثنه كبراثن الارنب . وفي الورل ريش من الوان سواد وبياض ونقط في جنبه وظهره لا يأكله احد . يعض عضاً سدبداً . اما الدميري فانه يقول « دابة على خلقة الضب الا انه اعظم منه » وهذا صحيح ولـكنه غير كافي للوصف العـــلمي . ثم يستمر الدميري قائلا « طويل الذنب سريع السير خفيف الحركة » وهذا صحيح . ثم يقول « الورل والضب والحرباء وشحمة الارض والوزغ كلها متناسبة في الخلق » وهذا كله صحيح لانها كلها من العظايا الا شحمة الارض التي يقول عنها معجم الحيوان انها دودة الارض . ويتـكلم الدميري كثيراً عن العداء بين الورل والضب وهذا القول والـكلام يذكرنا بما نراه احياناً على شاشة التلفزيون من افلام ترينا الصراع بين الحيات والضب او الضب والورل الا ان قول الدميري يتعدى الى الخيال والخرافة . وينقل الدميري قول احد العلماء من ان الورل فرخ التمساح وهو الذي يأتي من بعض التمساح الذي يفقس ويبقى على البر . ولـكن الدميري بطريقته العلمية وفطنته يفند هذا القول . فيقول « هذا الذي قاله لا اعتقد صحته وذلك لان الورل ليس على صفات التمساح لان جلده يخالف جلده في النعومه ايضاً فانه لو كان من التمساح لاخـذ في الـكبر حتى يصير في حجمه والورل في المقـدار لا يزيد على ذراع ونصف او ذراعين والتمساح يبلغ عشرة اذرع واكثر » فهذا كله وصف صحيح وقول

علمي ومقارنة ومحاججة علمية وان كان بعض انواع الورل تصل الى حد ٨ أقدام (Khalaf)
ويقول « الورل من الحشرات » وهذا طبعاً ليس صحيحاً . ويقول « براثن الورل اقوى
من براثن الضب » وهـذا صحيح حسب ما جاء ببعض الـكتب الحديثة (Khalaf) .
ويقول « يأكل الورل بطرف اللسان » وهذا صحيح اذا اعتبرنا ان الورل يصطاد
الحيوانات الصغيرة مثل الحشرات ويبتلعها بلسانه . ويقول « وربما قتل فوجد في جوفه
الحية العظيمة » وهذه فـكرة مطبقة الآن يستعملها العلماء لمعرفة نوع الغذاء الذي يأخذه
حيوان ما .

الضب : Lacertidae الضب حسب علم الحيوان الحديث يمثل عائلة من العضايا يشبه
الى حد كبير الورل غير ان ذنبه طويل قد يصل بطول الراس والجذع مرتين . والحراشف
على الذنب تـكون مستطيلة بارزة وجؤجؤية ومنتظمة بشكل خطوط عرضية على الذنب مما
يعطى مظهرها العقد . وراس الضب صغير بالنسبة للحيوان الارجل الاماميـة والخلفية
تنتهي بخمسة اصابع بمخالب . تقع العينان على جانبي الرأس ولـكل منهما جفن أعلى وجفن
أسفل والغشاء الدمعي الذي يغطى العين . وتقع حفرتا طبلتي الاذنين خلف العينين . وفي
قاعدة الذنب توجد فتحة مستعرضة هي فتحة المخرج (Parker & Haswell) . معجم
الحيوان يسمى هذه الحيوانات السحالى ولا يتكلم عنها كثيراً . وفي كتاب الافصاح
لايوجد تعريف أو وصف جيد للضب . يقول الدميري « الضب حيوان يشـبه الورل »
وهذا صحيح . يعتقـد الدميري ونقل عن غيره من ان « الضب لايشرب الماء » وهذا
ظاهرياً صحيح الى حد ما اذا عرفنا ان الضب يعيش في الصحراء ولـكن من دون شك انه
يحصل على الماء بين الفترة والفترة أو من غذائه كما ان حراشف جلده تساعد كثيراً على حفظ
الماء في جسمه من التبخر وهـذه الطريقة الاقتصادية في استعمال الماء معروفة في كثير من
الحيوانات والنباتات الصحراوية . ويقول الدميري عن الضب « ويعيش سبعمائة سنة »
وهذا قول مبالغ فيه ولكنا نعرف ان الزواحف تعيش لمدة طويلة وهي اكثر الحيوانات

عمراً قد تصل ببعض السلاحف الى عمر ٢٥٠ سنة . ويقول الدميري « انه يبول كل اربعين يوماً قطرة » وهذا ليس صحيحاً ولكنا نعرف ان إحدى طرق حفظ جسم الماء في الحيوانات الصحراوية هي اعادة امتصاص ماء البول بحيث يلفظ البول وهو بشكل شبه سائل او صلب . فللضب مثانة ولكن الفضلات البولية في الضب تكون نصف سائلة (Parker & Haswell, and Storer & Usinger) والحالبان يلفظان البول النصف سائل هذا الى المجمع حيث يخرج مع الغائط . ويقول الدميري « لا تسقط له سن » وهذا صحيح لان اسنان الزواحف من النوع المتشابه ولا تسقط . ويقول « ان اسنانه قطعة واحدة ليست مفرقة » ان اسنان الضب ليست قطعة واحدة ولكنها اسنان صغيرة مخروطية متشابهة تظهر وكأنها قطعة واحدة وهناك أيضاً اسنان متشابهة مرصوفة في سقف الفم (اللهات) تظهر وكأنها قطعة واحدة وتسمى الاسنان اللهاتية Palarine Teeth . ويقول الدميري « وللضب ذكران » وهذا صحيح وفيما يلي ترجمة حرفية لوصف ذكر الضب وهو النوع المعروف علمياً بـ Lacerta Viridis كما جاء في كتاب (Parker & Haswell (وهناك زوج من الاكياس الوعائية للتزاوج Vascular Capulatory sacs لها القابلية على اخراج باطنها الى ظاهرها وحينما يخرج الباطن الى الظاهر تظهر الاكياس وكأنها اسطوانية مع نهاية منتفخة ومشقوقة) . أما كتاب (Storer & Usinger) فانه يقول « الذكر له زوجان من اعضاء الذكر تسمى Hemipenes اي نصفي قضيب كل واحد يقع على جانب من المجمع ولهذا العضو القابلية على اخراج باطنه الى الظاهر اثناء عملية الجماع لكي يدخله في مجمع الانثى » ان هذا النوع من اعضاء الذكر معروف بين الحيات والعظايا . أما التماسيح والسلاحف فان لها قضيباً مفرداً يبرز في وسط المجمع . ويقول الدميري « وللانثى فرجان » وهذا غير صحيح إذ أن للانثى فتحة واحدة للمجمع ويظهر ان الدميري قد أخذه السجع في الكلام . ويقول الدميري نقلاً عن أبي حنيفة « ان ذكر الضب كان الحية اصل واحد له فرعان » وهذا غير صحيح نظراً لما نقلناه اعلاه من كتب

علم الحيوان الحديثة . ثم يقول الدميري « وإذا أرادت الضبة ان يخرج بيضها حفرت في الارض حفرة ورمت فيها البيض وطمّتها بالتراب وتتماهدها كل يوم حتى يخرج وذلك في اربعين يوماً وهي تبيض سبعين بيضة واكثر وبيضها يشبه بيض الحمام » في هذا الكلام العلمي بعض الحقائق الصحيحة مثل وضع البيض في الحفرة وتشبيه البيض ببيض الحمام حيث ان له صفاراً وبياضاً وقشرة . اما عدد البيض والحضانة وعدد أيام الحضانة فكلها غير صحيحة . ان العظايا لا تضع اكثر من ٢٠ بيضة ومدة نمو الجنين تختلف بين عدة أسابيع الى عدة أشهر Storer & Usinger ويقول الدميري « والضب يخرج من جحره كليل البصر فيجلوه بالتحدق للشمس » قد يكون ذلك صحيحاً وبسبب عدم توسع البؤبؤ بسرعة. وقد يكون ذلك عند خروجه بعد دورة انسلاخ (Molting) مباشرة . ويقول الدميري « وفي طبعه النسيان وعدم الهداية وبه يضرب المثل بالحيرة » وكل هذه آراء صحيحة نظراً لان الدماغ في الزواحف غير نام أو متقدم تطورياً . ويقول « ومن شأنه في الشتاء ان لا يخرج من حجره » وهذا صحيح والضب شأنه شأن الحيوانات ذوات الدم البارد فانه يسبت في الشتاء نظراً لعدم قابليته على مقاومة الانخفاض في درجات الحرارة . ويقول «وهو طويل العمر ومن هذه الجهات يناسب الحيات والأفاعي » وهذا صحيح لان الزواحف طويلة العمر نسبياً وبين العظايا والحيات قرابة شديدة .

التمساح Crocodilia كنا قد أوردنا في المقدمة من ان التماسيح تكون رتبة قائمة بذاتها في صنف الزواحف . وهذه الحيوانات طويلة الجسم كبيرة الرأس قوية الفكوك بأسنان مخروطية كثيرة . أطرافها تنتهي بأصابع مخلبية وبينها صفاقات . ذنبها طويل وثقيل ومضغوط . جلدها سميك مع دروع متقرنة . الاذن صغيرة وتغطيها قطع من الجلد . اللسان لا يمتد الى الخارج (Storer & Usinger) . ويصفه معجم الحيوان بأنه اكبر الزواحف المعروفة حجماً . وفي كتاب الافصاح يقول ان التمساح من دواب البحر يشبه الورل في الخلق لكن يكون طوله نحو خمسة أذرع . والدميري يعتمد كثيراً على

القزويني في معلوماته عن التمساح . ويقول الدميري « وهذا الحيوان على صورة ضب » وهــذا صحيح من حيث العموم لان الاثنين من الزواحف . ثم يقول « وله فم واسع وستون ناباً في فكه الأعلى وأربعون في فكه الأسفل » وهذا صحيح إذ أن فم التمساح واسع نظراً لتركيب واتصال فكيه بالجمجمة . وان عدد الاسنان المخروطية كبير ولكن ليس من السهل اثبات العدد الذي يضعه الدميري . ويقول « وبين كل نابين سن صغير مربعة ويدخل بعضها في بعض عند الانطباق » ان جميع اسنان التمساح متشابهة وان كان في بعض الأنواع قسم من الاسنان طويل ويبرز خارج الفم . أما الاسنان الصغيرة المربعة فغير موجودة ويقول الدميري « وله لسان طويل » وهذا غير صحيح اذا كان القصد به من ان لسان التمساح مثل لسان الضب . ان لسان التمساح عريض ولا يخرج عن الفم . ويقول « وله اربع أرجل وذنب طويل » وهذا صحيح . ثم يقول « وهذا الحيوان لايكون الا في نيل مصر خاصة » وهــذا خطأ لأننا نعرف ان هناك تماسيح في اواسط افريقيا وفي الهند واندنوسيا وحتى الامريكتين فيها تماسيح ولكن الدميري لم يكن ليعرف بوجود الامريكتين . ويقول « وهو شديد البطش في الماء » وهذا (صحيح) . ثم يقول « ويعظم حتى يكون طوله عشرة أذرع في عرض ذراعين واكثر » وهذا صحيح وان كان الصيادون الآن لم يتركوا من التماسيح الضخمة الا القليل . ويقول الدميري « وتبيض في البر » ان أناث التمساح تعمل عشاً من الاعشاب المائية المتفسخة وتضع فيها البيض (Storer & Usinger) . ويقول « ومن عجايب أمره انه ليس له مخرج » وهذا غير صحيح لان هناك فتحة مشقوقة طولياً بين رجلي التمساح وهي فتحة المخرج (المجمع). ويقول « إذا امتلأ جوفه بالطعام خرج الى البر وفتح فاه فيجيء طائر فيلقط ذلك من فيه » نعم ان هذا يحدث ولكنه ليس طريق الخروج والابراز . ان كل ما يحدث هو ان بعض قطع لحم الغذاء تبقى بين اسنان التمساح فتؤذيه لذلك فهو يرتاح جداً لما يأتي هذا الطائر ليلتقط قطع اللحم من بين الاسنان وهذه حالة أو ظاهرة مشهورة تسمى التعايش

التعاوني (Mutualistic Symbiosis) حيث يعيش نوعان من الحيوانات مع بعضهما والاثنان يستفيدان من هذا التعايش . فالطير يحصل على الغذاء والتمساح يتخلص من قطع اللحم التي تبقى بين اسنانه . ويقول الدميري « ومن شأنه انه يغيب في باطن الماء أربعة أشهر مدة الشتاء كله ولا يظهر » وهذا صحيح لان التمساح من ذوات الدم المتغير الحرارة ويسبت أثناء الشتاء . ويستمر الدميري بالحديث كالآتي « ان للتمساح ستين سناً وستين عرقاً وتسفد ستين مرة وتبيض الانثى ستين بيضة ويعيش ستين سنة » كل هذه الأرقام ليست صحيحة علمياً وان كان بعضها يقارب الرقم الصحيح . إذ قد تبيض بعض الأنواع بين ثلاثين وستين بيضة وقد تعيش بعض التماسيح الكبيرة بين ٢٥ و ٤٠ سنة ويقول الدميري نقلاً عن أبي حامد الأندلسي « ليس للتمساح دبر وله فرج ينسل منه » في الحقيقة ان للتمساح فتحة مجمع واحدة بشكل شق طولي بين الارجل الخلفيـــة وهى الفتحة التي يخرج منها الغائط والبول والبيض او الحيامن .

جليل ابو الحب

المصادر العربية :

١ — الدميري ـ كمال الدين . كتاب حياة الحيوان الكبرى . ملتزم الطبع والنشر عبد الحميد احمد حنفي . مصر . بدون تاريخ .

٢ — الحاذق ـ محمد . كتاب المختار من كتاب حياة الحيوان الكبرى للدميري . وزارة الثقافة والارشاد القومي . الجمهورية العربية المتحدة . بدون تاريخ .

٣ — المعلوف ـ أمين . كتاب معجم الحيوان . هدية المقتطف السنوية سنة ١٩٣٢ .

٤ — الصعيدي ـ عبد الفتاح وحسين يوسف موسى . كتاب الافصاح في فقه اللغة . الطبعة ألاولى . مطبعة دار الكتب المصرية ـ القاهرة سنة ١٩٢٩ .

٥ — الياس ـ انطوان وادوار الياس . القاموس العصري. المطبعة العصرية . القاهرة . الطبعة العاشرة سنة ١٩٥٤ .

المصادر الانكليزية :

1 - Khalaf, T. K., 1956
Reptiles of Iraq with some notes on the Amphibia; Al-Rabita Press, Baghdad.

2 - Grove, A. J., & G. E. Newell, 1955
Animal Biology; University Tutorial Press Ltd. London, PP. 278-494.

3 - Parker, T. J., & W. A. Haswell, 1949
A textbook of Zology; Vol. II; Macmillan & co. Ltd., London. PP. 306 - 393.

4 - Storer, I. T. & R.L. Usinger 1965
General Zoology; International Student Edition; Mcgrew - Hill Book Co., PP. 576 - 588.

5 - Zim, H. S., & H. M. Smith 1956
Reptiles and Amphibians; A Golden Nature Guide.

منصفات جديدة

الدكتور نوري حمودي القيسي

يمثل الانصاف في القصيدة الجاهليـــة الجانب الاخلاقي الرفيع الذي عرفته الطبيعة العربية السليمة ، وجبلت عليه الاخلاق الاصيلة التي اتصف بها هذا الانسان ، ولم يبخل الشاعر بهذه الصفة على خصومه الذين حاربوه ، فمنحهم من انصـــافه الشيء الـكثير فذكر بطولاتهم وبلاءهم ، ولعـلّ اصالة الخلق ، وسلامة الفطرة التي كانت تملي على صاحبها مثل هذا السلوك . هما الدافعان الحقيقيان اللذان مهدا لهذا الجانب السلوكي ، على الرغم من كل الاعتبارات التي كانت تحيط بالمجتمع العربي آنذاك ، وعلى الرغم من كل القيم المتعارف عليها في خضم ذلك الوسط القبلي المتزمت [1] .

ومن محاسن الصـــدف ان أقف ، وأنا أقلب مظان الأدب وخزائن التراث على مجموعة أخرى من القصائد التي حملت صفة الانصاف ، وتمثلت فيها سمات هذا الجانب الاخلاقي ، مما يصح ان يجمع الى جانب القصائد التي عرفت بهذا الاسم وقد نص القدامى في أحاديثهم على هذه التسمية فذكر ابن حمدون[2] في تذكرته : ان من اشعار العرب المنصفة قول حكمة بن قيس الـكناني :

نهيت أبا عمرو عن الحرب لو يرى	برأيٍ رشيد أو يؤول الى حزم

(١) نشـرت مقالا بعنوان المنصفات في الشعر الجاهلي في مجلة الاقلام العدد السادس السنة الاولى ونشر الاستاذ عبد المعين الملوحي مدير احياء التراث القديم في وزارة الثقافة والسياحة في الجمهورية العربية السورية كتاباً باسم المنصفات .

(٢) ابن حمدون : التذكرة الحمدونية . مصورة في معهد الدراسات الاسلامية بجامعـة بغداد الجزء الثالث . الورقة ١٢١ .

دعاني يشب الحرب بيني وبينـــه ... فقلت له لا بل هلمّ الى السلم

فلما أبى أرســـلت فضلة ثوبه ... اليه فلم يرجع بعزم ولا جزم

وأمهلتـه حتى رماني بجرهـا ... تغلغل من عيّ عويّ ومن أثم

فلمـا رمانيهـا رميت ســوادهُ ... ولا بد أن يرى سواد الذي يرمي

فبتنا على لحم من القوم عوذرت ... اسـنتنا فيـه وباتوا على لحم

وأصبـح يبكي من بنين واخوة ... حسان الوجوه طيبي الجسم والنسم [1]

ونحـن نبكيّ اخوة وبنيهمُ ... وليس سَويّ قتل حق على ظلم

وقال المسوّر بن زيادة :

وكنا بني عمّ جرى الجهلُ بيننا ... فـكلٌّ يوفي حقــه غير وادع

قتلنا من الآباء شيباً وكلنا ... الى حسب في قومه غير واضع

فلما بلغنا الأمهـــات وجدتم ... بني عمـكم كانوا كرام المضاجع

فما لهم عندي ولا لي عنـدهم ... وان اكثر المغرور وشي التتابع [2]

وفي طبقات ابن سلّام ، وفي الطبقة الخامسة يذكر خداش بن زهير بن ربيعه [3] .
وهو كما يقول أبو عمرو بن العلاء اشعر في قريحة الشعر من لبيد وبعد أن يسرد له بعض الابيات يقول : وقال القصيدة المنصفة [4] .

فأبلغ ـ إن عَرَضْتَ ـ بنا هشاماً ... وعبـد اللهِ ابلغ والوليـــدا

أولئـك إن يـكن في الناس خيرٌ ... فإنَّ لديهم حسباً وُجودا

هُمُ خـيرُ المعـاشرِ من قريش ... وأوراهم ـ اذا قدحت ـ زنودا

(١ ، ٢) كذا في المخطوطة .

(٣) ابن سلام : طبقات الشعراء ١١٩ .

(٤) المصدر نفسه ١٢١ ورواها صاحب الاغاني ٧٨/١٩ .

وقد أشار الى بعض أبياتها الاستاذ عبد المعين الملوحي في المنصفات ١٣٨

بانا يومَ شمْطة قد أقمنا | عمودَ المجد ، إن له عمودا
لجاؤا عارضاً برداً وجئنا | كما أضرمت في الغاب الوقودا[1]
فعانقنا الكماة وعانقونا | عراك النمر واجهت الاسودا
فلم أرَ مثلهم هزموا وفلّوا | ولا كذيادنا عُتُقاً نجُودا

وفي المفضليات ٢/١٦٥ مفضلية تنسب لعوف بن الاحوص وقيل انها لخداش بن زهير . يتحدث فيها الشاعر عن معركة كانت بين قبيلة الشاعر وبين كنانة وبكر وقريش ، ويبدو اعتراف الشاعر بشدة بأس كنانة وقريش وبراعتهم في الحرب ، ثم هو يعترف بهزيمة قومه ، ويعزو ذلك الى كثرة رجال العدو وتفوقهم في القوة وشدة المراس . والقصيدة في معانيها والفاظها وفكرتها تماثل المنصفات التي اسلفت الحديث عنها :

لما دنونا للقباب وأهلها | أتيح لنا ذئب مع الليل فاجر
أتيحت لنا بكر وتحت لوائها | كتائب يرضاها العزيز المفاخر
وجاءت قريش حافلين بجمعهم | وكان لهم في أول الدهر ناصر
وكانت قريش لو ظهرنا عليهم | شفاءً لما في الصدر والبغض ظاهر
حبت دونهم بكر فلم نستطعهم | كأنهمُ بالمشرفية سامر
وما برحت بكر تثوب وتدعي | ويلحق منهم أولون وآخر
لدُن غدوةً حتى أتى الليل وانجلت | غمامة يوم شرّه متظاهر
وما زال ذاك الدأب حتى تخاذلت | هوازن فارفضت سُليم وعامر
وكانت قريش يفلق الصخر حدها | إذا أوهن الناس الجدود العواثر

وفي ديوان الاعشى ٢٥٩ قصيدة يمدح بها بني شيبان بن ثعلبة في يوم ذي قار ، وقد أشار في بعض ابياتها الى بعض المعاني التي يلمس فيها لون من الانصاف . يقول الاعشى :

---

(١) ان استخدام الشطر الاول من البيت في كثير من المنصفات يدل على التزام اصحاب المنصفات باشكال تعبيرية معينة ، واستخدامهم لمعان مرسومة . وهذا يدل ايضاً على صنعة كلامية تذكرنا بمدرسة الصنعة عند اوس بن حجر ومن تبعه من الشعراء .

فلله عينا من رأى من عصابة — أشدَّ على أيدي السُّعاةِ من التي

أتتهم من البطحاء يبرق بيضها — وقـد رفعت راياتها فاستقلت

وسلمة بن الخُرشُب الانماري يعيِّر بني عامر بهزيمتهم ، ويندد بهم وبرأسهم عامر بن الطفيل ، وهو مع هذا يشيد بشجاعة عامر وفروسيته وجوده ، تنويهاً بالنصر على مثله ، وانصافاً لعدوه ، وهذا خلق كريم من اخلاق الفروسية فيقول [1] :

فدىً لأبي اسماء كلُّ مُقَصِّر — من القوم منساع بوتر وواتر [2]

بذلتَ المخاض البزل ثم عِشارها — ولم تنْهَ منها عن صفوف مظائر [3]

مُقرَّنٌ أفراس له برواحل — فغاولْنهمْ مستقبلات الهواجر [4]

ومُرّة بن همام بن مرة بن ذهل بن شيبان يعجب من عوف الذي سطا على ماله ، وكان بالامس يتهيب ذلك ، ثم يتوعـده أن لو شاء لشنها عليهم شعواء ، يسترد بها أبله ويرعاها حيث يريد ، ثم مدح عوفاً على عادة فرسان العرب من تمجيد الرجل لقرنه ، والقاتل لمقتوله فيقول [5] :

يا عوف ويحك فيم تأخذ صرمتي — ولـكنت أسرحها امامك عزبا [6]

---

(١) المفضل الضبي . المفضليات ١/٣٥ ـ٣٦

(٢) اسماء : هي بنت قدامة الفزارية ، لجأ اليها عامر يوم الرقم ، فكناه الشاعر باسمها . وفداه مع انه مهزوم تعظيما لعدوه . والساعي بالوتر : الطالب الثأر . والواتر : الذي وتر غيره .

(٣) المخاض : الابل الحوامل . البزل : جمع بزول ، وهو ما استكمل الثامنة وطعن في التاسعة . العشار : جمع عشراء ، بضم ففتح ، وهي التي أتى عليها من حملها عشرة اشهر . الصفوف : الناقة الغزيرة التي تصف بين محلبين في حلبة واحدة . والمظائر ، بضم الميم ، التي عطفت على ولد غيرها ، وكانت ظئر له .

(٤) الرواحل : الابل التي صلحت أن يوضع عليها الرحل ، غاولهم ، من المغـاولة ، وهي الاغتيال ، والمراد هنا المسابقة . يصف عامر بأنه يقرن الخيل الى الابل إذا اراد حرباً ، وكانت العرب إذا ارادت حرباً ركبوا الابل وقرنوا اليها الخيل لاراحتها .

(٥) المفضل : المفضليات ٢/١٠٢ ـ١٠٣

(٦) الصرمة : القطعة من الابل . العزب : المتنحية ، يقول : ما جرّأك علي اليوم وقد كنت لا تقدر على ذلك قبل اليوم

تالله لو لا ان تشاءى أهلها ... ولشر ما قال امرؤ ان يكذبا [1]

لبعثت في عرض الصراخ مفاضة ... وعلوت أجرد كالعسيب مشذبا [2]

لتركتم إبلي رتاعاً إنني ... مما أرُدُّ الجيشَ عنها خيبا

لله عوفٌ لابساً أثوابَه ... يا لهف نفسي قرن ما أن يغلبا [3]

والمعقّر بن أوس البارقي يصف الصراع بين حاجب بن زرارة وزَهْدم العبسي . وكان المعقر حليفاً للعامريين والعبسيين ، ولكنه مع ذلك يشيد ببطولة حاجب ويضعه في مقام واحد مع زهدم في الصراع والمصاولة والثبات ، انصافاً له ، واعترافاً بقدرته ، وحباً في اظهار هذا الخلق النبيل الذي عرف به الفرسان فيقول [4] :

هوى زهدم تحت الغبار لحاجب ... كما انقض أقنا ذو جناحين ماهر

هما بطلان يعثران كلاهما ... اراد رئاس السيف والسيف نادر [5]

فلا فضل إلا ان تكون جراءة ... وذو بدنين والرؤوس حواسر

اما دختنوس فتصف في يوم شعب جبلة لقاء قومها التميميين مع كعب وكلاب من ربيعة ، وقد قتل في هذه الحرب أبوها . ورجعت تميم من الحرب خائبة مهزومة . وهي في هذه المقطوعة تبرّ هزيمة قومها وتنصف اعداءها ، وتعترف لهم بالقوة والمنعة على الرغم من انتصارهم فتقول [6] :

لعمري لأن لاقت من الشر دارم ... عناء لقد ابت حميداً ضرابها

فما جبنوا بالشعب إذ طبرت لهم ... ربيعة تدعى كعبها وكلابها

عصوا بسيوف الهند واعتكرت لهم ... براكاءُ موت لا يطير غرابها

---

(١) تشاءى : تفرق (٢) الصراخ : الاستغاثة . المفاضة الدرع

(٣) اثوابه : سلاحه . (٤) ابو عبيدة ، النقائض ٢ / ٦٧٧

(٥) يعثران : ينسبان الى انهما بطلان . ورئاس السيف : الداخل في المقبض منه ، الدقيق أي كل واحد منهما يطلب رئاس السيف لقتل صاحبه .

(٦) ابو عبيدة : النقائض ٢ / ٦٦٦

اسود شرى لاقت اسود خفيـة　　سـرابيلها المـاذيُّ غلب رقابهـا

وعند ما وقعت الحرب بين عبس وفزارة، قتل حذيفة بن بدر وأخوه حمل بن بدر، فقال قيس بن زهير بن جذيمة (وهو عبسي) يرثي حذيفة بن بدر (وهو فزاري) وقـد جزع عليه: وفي هذا ذروة الانصاف [1].

كم فارس يُدعى وليس بفارس　　وعلى الهباءة فارس ذو مصدق

فابكوا حذيفة لن تُرثُّـوا مثله　　حتى تبيد قبــائل لم تخلق

وهذان البيتان في أبيات له.

فثاروا وثرنا والمنيــة بيننا　　وهاجت علينــا غمرة فتجلت

واحموا حمىً ما يمنعون فأصبحت　　لنا ظعن كانت وقوفـاً لحلت

ولا بد لي وأنا أعقب على موضوع الانصاف من أن أشير إلى أن اهمية هذه القصائد لم تقتصر على الاعتبار بها، والتمثل بأبياتها في باب الانصاف، وهو الجانب الخلقي، وانما جاوزت اهميتها الى احتفاء الرواة باعتبارها من اللوازم التي تجب الاحاطة بها، والالتزام بحفظهـا.

ويبدو ان هذه القصـائد كانت كثيرة ومتعددة، وان الرواة كانوا يتسـابقون الى حفظهـا، ويتنافسون في الاقبال على قراءتها، لما عرف فيهـا من جوانب تستحق الحفظ والمنافسة. وربما حملت هذه الاهمية الرواة من رواد المربد، والجمـاعات التى كانت تلزم المسجد الجامع بالبصرة على عدم الاعتراف بالراوي اذا لم يتوفر على حفظها وحفظ اشعار اخرى تتعلق بأغراض شعرية نادرة.

وقد أشار الجاحظ اشارة صريحة الى هذه الاهمية فقال: وقد ادركت رواة المسجديين والمربـديين ومن لم يرو اشـعار المجانين ولصوص الاعراب، ونسـيب الاعراب والارجاز الاعرابية القصار، واشعار اليهود والاشعار المنصفة فانهم كانوا لا يعدونه من الرواة [2].

نوري حمودي القيسي

---

(١) ابن هشام: السيرة ١ / ٣٠٧

(٢) الجاحظ. البيان والتبيين ٤/٢٣ تحقيق عبد السلام هارون وقد افادني في هذا النص الدكتور علي جواد الطاهر فله جزيل الشكر.

صورة بشار بن برد في كتاب الأغاني

الدكتور محسن غياض

من فضل أبي الفرج الاصبهاني على الادب واهله ان ترك لنا كتابه العظيم (الاغاني) مصدراً جليلاً للدراسات الادبية ومعيناً لاينضب من اخبار الشعراء واشعارهم ونوادرهم يصدر كل ذلك بأسانيد تطول او تقصر للرواة الذين سمع عنهم واسماء الكتب التي اعتمد عليها حرصاً على الامانة العلمية في النقل وابراء للذمة .

ولم يكن أبو الفرج في كتابه هذا باحثاً علمياً مدققاً فهو لايناقش الاخبار ولا يوازن بين الروايات . فقد يكرر الخبر الواحد في اكثر من موضع بصيغ مختلفة وقد يذكر الخبر ونقيضه في صفحة واحدة وقد ينسب الشعر لشاعر في موضع ، ولغيره في موضع آخر ، فقد كانت غاية جهده أن يجمع تلك الاخبار الكثيرة ويدونها حفظاً لها من الضياع ويقدم للباحثين مادة دسمة غنية لبحوثهم ويشارك فيها بتقديم وتهيأة مادتها الاولى .

وقد ترك أبو الفرج للاجيال التي تأتي بعده اليوم وغداً مسؤولية غربلة تلك الاخبار ومناقشتها ودراسة الشعر والشعراء من خلالها على أسس رصينة من البحث العلمي وقواعده .

وقد رأينا أن ندرس بشاراً من خلال هذه المادة الكثيرة الغنية من الاخبار التي قدمها أبو الفرج عنه . ونحاول ان نحدد له صورة واضحة المعالم والسمات .

نسبه :

وقد ذكر أبو الفرج روايتين مختلفتين في نسب بشار . ذكر له في الاولى اربعة

وعشرين جداً وذكر له في الثانية ستة اجداد ، وكل تلك الاسماء أعجمية تنهي نسب الشاعر الى ملك من ملوك العجم اسمه (يستاسب ابن لهراسف) [١] .

ونحن نشك في صحة هذا النسب وهذه الاسماء كما نشك في كثير من تلك السلاسل النسبية الطويلة التي ذكرها أبو الفرج للشعراء ، ولا ندري ما الذي دفع اولئك الرواة الذين نقل عنهم أبو الفرج الى حفظ تلك المجموعة الكبيرة من الاسماء الاعجمية لاجداد رجل كبشار ، وهو مولى من اسرة فقيرة كادحة ولم يكن من اصحاب الشأن والسلطان ليحفظ الناس نسبه ولتنقل معرفته من جيل الى جيل . اما نسبه الى ملوك الفرس فشيء إدعاه بشار في شعره وأوهم الناس به فصدقه بعضهم وخدع به كمثل قوله (من المتقارب) :

نمت في الكرام بني عامر فروعي وأصلي قريش العجم [٢]

وقوله (من الرجز) :

ورب ذي تاج كريم الجد
كآل كسرى وكآل برد [٣]

وقوله (من مجزوء الرجز) :

جدي الذي اسمو به كسرى وساسان أبي [٤]

وإذا علمت ان برداً هذا الذي يقرن بالاكاسرة كان طيّاناً يضرب اللبن [٥] عرفت مقدار كذب بشار وادعائه . وضحكت عليه ورحمت له .

نشأته وولاؤه :

كان بشار اعجمياً في نسبه سكنت اسرته بلاد العرب منذ زمن جده « يرجوخ » الذي كان من سبي المهلب بن ابي صفرة . ثم صار أبوه برد مولى لأمرأة من بني عقيل أهدته اليها زوج المهلب .

وفي بني عقيل ولد بشار وولاؤه لهم معروف ذكره في شعره اكثر من مرة [٦] ،

---

(١) الاغاني ١٣٥/١ (٢) الاغاني ١٣٨/٣ (٣) الاغاني ١٧٠/٣
(٤) الديوان ٣٧٩/١ (٥) الاغاني ١٣٧/٣ (٦) الاغاني ١٣٨/٣ ، ١٣٩

وعزا لنشأته في عقيل فصاحته وتمكنه من العربية ، واعترف بهذا الولاء احد اولاده بعد ذلك فقال : (ولاؤنا لبني ربيعة بن عقيل) [1] .

وبشار لايأنف من اصله الأعجمي ذاك وانما يذكره ويفخر به [2] .

وقد اتهم ابو الفرج بشاراً بالتلون في الولاء ، وذكر له ثلاثة نصوص شعرية [3] في هذا ، الاول يفخر فيه بولائه لقيس :

أمنت مضـرة الفحشـاء اني ... ارى قيسـاً تضر ولا تضار

والثاني يفخر فيه بولائه لبني عقيل :

انني من بني عقيل بن كعب ... موضع السيف من طلى الاعناق

والثالث يتبرأ فيه من الولاء للعرب ويقول انه اصبح مولى الله سبحانه :

اصبحت مولى ذي الجلال وبعضهم ... مولى العريب فخذ بفضلك فأفخر

مولاك اكرم من تميم كلها ... أهل الفعال ومن قريش المشعر

فارجع الى مولاك غير مدافع ... سبحان مولاك الاجل الاكبر

ونحن لا نرى في ذلك تلوناً في الولاء ولا تنـاقضاً بين النصين الاول والثاني ، فبنو عقيل فرع من قيس . والولاء لعقيـل يستتبعه الولاء لقيس بالضرورة ، والفخر بالاصل لايتعارض والفخر بالفرع .

اما النص الثالث فقـد عمد فيه بشار الى المغالطة ، اذ ان الولاء لله سبحانه وتعالى – والناس جميعاً عباده ومواليه – لايحلل من الولاء للعرب ولا ينفيه .

وأبو الفرج لايقدم لنا شيئاً كثيراً عن نشـأة بشار الاولى . غير قوله انه ولد اعمى ونشأ في البصرة لاسرة فارسية فقيرة . وان أباه كان طيّاناً وكان أخواه قصابين . وانه قال الشعر وهو ابن عشر سنين وكان أبوه يضربه لهجائه الناس .

ولم يشر أبو الفرج الى ان بشاراً درس دراسة تخصص لعلم من العلوم على استاذ بعينه

(1) الاغاني ٣/١٣٦ (2) الاغاني ٣/١٣٨ ، ١٧٦ (3) الاغاني ٣/١٣٩

من الاساتذة ، وانما كانت ثقافته خلاصة ما سمعه من حلقات مسـجد البصرة ومخالطته للمتكلمين وصحبته لهم [1] . اما علمه بالعربية وثقافته بهـا ، فقد استفادها من ولائه لفصحاء عقيل ومخالطته للاعراب وذهابه الى البادية [2] .

عصره وشعره الاموي :

وقد ذكر ابو الفرج ان بشاراً كان (من مخضرمي الدولتين العباسية والاموية . قد شهر فيهما ومدح وهجا وأخذ سني الجوائز مع الشعراء) [3] .

وليس بين ايدينا من شعره زمن بني أمية الا القليل . منه أبيات في النسيب أُنشدت للوليد بن يزيد . وقصيدته البائية المشهورة في مدح ابن هبيرة . واخرى في مدح سليمان ابن هشام وثانية في هجائه بعد ان استقل جائزته [4] .

علاقته بالزهاد والفقهاء والشعراء :

وقد سلك بشار سبيل التهتك والمجون فساءت علاقته بفقهاء البصرة كالحسن وواصل ومالك بن دينار . كانوا يحرضون الناس والسلطة عليه وكان لا يتحرج من شتمهم وهجائهم [5] .

اما علاقته بشعراء عصره فقد ذكر ابو الفرج أن بعضهم كانوا يأتون اليه ينشدونه أشعارهم ويسألونه الرأي فيها كعلاء الملط ومروان وأبي النضير [6] .

وكان سلم تلميذه وقد غضب عليه مرة لأنه سرق معنى له فترضاه سلم (وقبل رأسه ومثل بين يديه وقال : يا أبا معاذ خريجك وأديبك) [7] وقوله للرشيد (وهل أنا الا جزء من محاسن بشار وهل انطق الا بفضل منطقه) [8] .

---

(١) الاغاني ٣/١٤٦ (٢) الاغاني ٣/١٥٠ ، ٢٠٦ (٣) الاغاني ٣/١٣٥
(٤) الاغاني ٣/١٨٧ ، ١٩٧ ، ٢١٧ ، ٢١٨ (٥) الاغاني ٣/١٤٥ ، ١٦٩ ؛ ١٧٠
(٦) الاغاني ٣/١٨١ ، ٢٢١ ، ٢٢٦ (٧) الاغاني ٣/٢٠٠
(٨) الاغاني ١٩/٢٤٢

وكان بشار باراً بأبي الشمقمق يعطيه من ماله ويشفع له عند عقبة بن سلم [1] ولبشار مهاجاة مع جرير بن المنذر السدوسي وحماد وابي هشام الباهلي [2] .

علاقته بالعباسيين :

اتخذ بشار المديح وسيلة للتكسب كغيره من الشعراء منذ زمن بني أمية ، وعند ما جاء العباسيون حاول الاتصال بالمنصور فأعرض عنه ولم يلتفت اليه ، ولم يكن أبو جعفر كثير الاحتفال بالشعر حريصاً على تقريب الشعراء وتكريمهم .

وعند ما جاء المهدي قرب بشاراً وأجزل له العطايا فأكثر من مديحه كما مدح يحيي بن خالد البرمكي [3] واكثر من مديح عقبة بن سلم وابنه نافع من بعده وكانا يبالغان في تكريمه وبره [4] .

وبشار يمدح تكسباً ، كما قلت ، وليس شاعراً من شعراء البلاط الملازمين له ، وانما كان يفد عليه في فترات متباعدة . ولذلك لم يجادل في حق العباسيين بالخلافة ولم يخاصم من اجلهم ، كما فعل مروان وعلي بن الجهم ، وغيرهم ، كما لم يفعل ذلك زمن بني أمية .

لم يكن بشار من شعراء السياسة ولا نستطيع أن نتبين له مذهباً سياسياً معيناً . اما الميمية المشهورة التي أنشدها ابراهيم بن عبد الله الحسني في تأييـــد الثورة على المنصور وهجائه وتحريض الناس عليه [5] فانما كانت قصيدة ندم الشاعر عليها بعد ذلك وأراد ان يوهم الناس انه قالها في ذم ابي مسلم الخراساني ، بعد ان وضع اسمه مكان اسم المنصور من القصيدة ، وهي لا تعكس لنا موقفاً سياسياً بقدر ما تعكس إنتهازية بشار وسوء تقديره للامور ، فقد تصور ان الثورة ناجحة لامحالة . وان سلطان المنصور يوشك على الزوال بعد ان اندلعت ثورة محمد النفس الزكية في المدينـــة وثورة اخيه ابراهيم في البصرة في وقت واحد تقريباً .

---

(1) الاغاني ٣/١٧٨ (2) الاغاني ٣/١٣٧ ، ١٤١ ، ١٥٣

(3) الاغاني ٣/٢٠٢ ، ٢١٩ ، ٢٤٢ (4) الاغاني ٣/١٧٦ ، ١٨٩ ، ٢٣٠

(5) الاغاني ٣/١٥٦ ــ ١٥٧

وبعد ان استطاع انصار ابراهيم الوصول الى فسطاط المنصور ونهب مصلاه ، تصور بشار اذن انالامر صائر دون ريب الى الحسنيين فأراد ان يتخذ له يداً عند ابراهيم ليذكره اذا ولي الامر ويجعله شاعره الاثير المقرب . هذا فضلا عن اعتقادنا بكراهية بشارالمنصور لبخله وعدم تقريبه له او لغيره من الشعراء ولقتله ابن هبيرة بعد ان أمنه ، وقد كان ابن هبيرة هذا صاحب بشار وولي نعمته وكان التعصب للقيسية يجمع بينهما ويحبب احدهما الى الآخر [1] .

ولا يمكن ان نعدّ بشاراً متشيعاً بسبب هذه القصيدة او ميالاً للعلويين كما ذهب الى ذلك الدكتور طه حسين والدكتور الحاجري [2] وآية ذلك ان بشاراً غيّر في القصيدة بعد اخفاق الثورة واتصل بالعباسيين ومدحهم ، كما اننا لا نجد له شعراً آخر في العلويين او في تأييدهم زمن المهدي [3] .

ونحن نعلم ان ابراهيم كان زيدياً وكانت ثورته ثورة الزيدية والمعتزلة [4] ولم يكن بشار من اولئك، ولو كان كذلك لأشار اليه ابو الفرج وهو زيدي كما نعلم ولقرّبه يعقوب ابن داود وزير المهدي ولما سعى في قتله ومحاربته ، وقد كان يعقوب احد وجوه الزيدية ورجالها [5] .

معرفته بعلماء اللغة :

اما علاقته بعلماء اللغة فلم تكن حسنة دائماً . اذ كانوا يعيبون عليه بعض شعره ، وكان كغيره من شعراء عصره يسخر بهم ، ويهجوهم ويرى انه افصح منهم واعلم بالعربية وانهم ينبغي ان يسألوه ويتعلموا منه .

---

(١) الاغاني ٣/٢١٩

(٢) حديث الاربعاء ٢/٢٠٩ وبشار بن برد للحاجري ٩ ، ٤٥ ، ٢٠

(٣) مقاتل الطالبين لابي الفرج ٨٩١ – ٣٠٨ (حالة العلويين زمن المهدي)

(٤) المصدر السابق ٢٢٩ - ٢٧٩ (ثورة ابراهيم بن عبد الله)

(٥) الطبري ٦/٣٨٢

وقد ذكر ابو الفرج ان الاخفش وسيبويه عابا عليه بعض شعره . فهجاهما فكانا بعد ذلك يستشهدان بشعره (استكفافاً لشره) [1] .

ولسنا نعتقد ذلك ولا نؤمن به فقد كان حسبهما عدم ذكر شعره وتسقط عيوبه ليكف عنهما أذاه وسوء لسانه . اما الاستشهاد بشعره تملقا له فشيء لا يمكن تصديقه . اذ كان هؤلاء العلماء اشد امانة وأكثر خشية لله أن يفعلوا ذلك أو يرضوه لانفسهم ، ولو صدقنا مثل هذا ــ وهو أمر بالغ الخطورة ــ لدفعنا بالضرورة الى التشكيك في قيمة جميع شواهد الاخفش وسيبويه . وعدم الاطمئنان اليها ، وهذا ما لا يقوله عاقل ولا يرضى به احد .

وتخطئة بعض العلماء لشاعر ما في هذه اللفظة أو تلك . لا تقوم دليلا على فساد لغته أو الشك في فصاحته . اذ ربما كان فيها على حجة من كلام العرب ولغات بعض قبائلها ، وأين العالم الذي ألم بكل كلام العرب واساليبها ولغاتها ، ولم يكن لبشار من العجم الا الاصل والنسب فقد ولد ونشأ وعاش في بلاد العرب . وكان يختلط بالاعراب ويعاشر البدو ويسمع عنهم [2] ،وقد سئل مرة عن خلو شعره مما يُستنكر أو يُشك فيه من الالفاظ. فقال :(ولدت ها هنا ونشأت في حجور ثمانين شيخاً من فصحاء بني عقيل ما فيهم احد يعرف كلمة من الخطأ ، وان دخلت الى نسائهم فنساؤهم أفصح منهم ، وأيفعت فأبديت الى أن ادركت ، فمن أين يأتيني الخطأ) [3]

وكان خلف الاحمر وخلف بن ابي عمرو بن العلاء يزورانه ويسجلان عنه ويسألانه عن الغريب [4]

وفاته :

وعن وفاة بشار ذكر ابو الفرج عدة روايات تقول الاولى ان بشاراً قصد المهدي مادحا بقصيدته المعروفة (من الطويل) :

---

(١) الاغاني ٣ / ٢٠٩ ــ ٢١٠ (٢) الاغاني ٣ / ٢٠٦
(٣) الاغاني ٣ / ١٥٠ (٤) الاغاني ٣ / ١٩٠

تجالات عن فهر وعن جارتي فهر ودعت نعمى بالسلام وبالبشر

فلم ينل منه شيئاً فهجاه في حلقة يونس النحوي بقوله :

خليفــة يزني بعــماتــه يلعب بالدبوق والصولجان

أبدلنــا الله به غــيره ودس موسى في حر الخيزران

فسعى به أهل الحلقة الى يعقوب بن داود (وكان بشار قد هجاه بقوله (من البسيط):

بني اميه هبوا طــال نومكم ان الخليفـة يعقوب بن داود

ضاعت خلافتـكم ياقوم فالتمسوا خليفة الله بين الزق والعود [1]

فبلغها يعقوب للمهدي (فـكاد ينشق غيظاً وعمـد الى الانحـدار الى البصرة للنظر في أمرها ، وما وكده غير بشار . فانحدر فلما بلغ الى البطيحة سمع أذاناً في وقت ضحى النهار فقال انظروا ما هـــذا الاذان ؟ فاذا بشار يؤذن سكران . ثم دعا بابن نهيك فأمره بضربه بالسوط فضربه بين يديه على صدر الحراقة سبعين سوطاً أتلفه فيها . ثم ألقي في سفينة حتى مات ثم رُمي به في البطيحة . فجاء بعض أهله فحملوه الى البصرة فدفن بها) [2].

ولنا على هذه الرواية اعتراضات عدة أولها ان حلقة يونس النحوي في البصرة وليست في بغداد ثانيها ان بيتيه (بني امية ...) لانجد فيهما هجاء ليعقوب بن داود كما يزعم ابو الفرج وغيره وانما فيها تحريض عليه وهجاء للخليفة ، ثالثها سؤالنا عن السبب الذي يدعو الخليفة للذهاب الى البصرة طلباً لبشار .

وكان يمكنه ان يكلف شرطته أو والي البصرة بالقبض عليه والمجيء به الى بغداد . ثم ما الذي يدعوه لو أراد ذلك بنفسه أن يموه على الناس ويتظاهر بأنه انما يسافر للنظر في امر البصرة وهو لا يريد ان يظفر بأمير خطير أو ثائر صاحب جند واتباع . وانما يريد رجلا لاحول له ولا طول امام قوة الخلافة وسلطانها .

---

(١) الاغاني ٣ / ٢٠٣ (٢) الاغاني ٣ / ٢٤٤

البطيحة : ارض واسعة بين واسط والبصرة . والحراقة سفينة فيها مرامي نيران يرمى بها العدو .

واذا افترضنا صحة هذه الرواية جدلا وان حلقة يونس بن حبيب كانت في بغداد فنحن نفترض ان هجاء بشار للخليفة وصل الى اذنه سريعاً بفضل الوشاة وان بشاراً وهو رجل اعمى كبير السن لم يكن قادراً على سرعة الحركة والانتقال . وكان باستطاعة الشرطة ان تقبض عليه وهو في بغداد أو على مشارفها .

ثم نحن بعد ذلك لنعجب لهذا الراوية الذي توهم في نفسه الحذق والمهارة فرتب مثل هذه المصادفة العجيبة التي جمعت بين المطارد وطريدته على ارض البطيحة . فاذا بشار يترنح سكران في تلك الصحراء المترامية ولا يكاد يرفع صوته بالاذان والوقت ضحى حتى تكون حراقة الخليفة بمحاذاته فيسمعه ويأمر بقتله .

أليس عجيباً ان يصل الاعمى على بعيره والخليفة بحراقته السريعة على دجلة في وقت واحد لمكان واحد .

واذا افترضنا ان بشاراً حمل معه على بعيره من الخمر ما يجعله سكران حتى يصل البطيحة - اذ ليس في الصحراء أماكن للخمور وبيعها - أفليس غريباً أن يؤذن السكران بدلا من أن يتغنى على عادة السكارى أوسمع أحدكم بسكران يؤذن قبل بشار . أوليس هذا كله تكلفاً من الراوية ليثبت بطريقة ساذجة تهمة الزندقة لبشار وليبرر قتل الخليفة له ؟ اما الرواية الثانية فتقول ان يعقوب بن داود هو الذي قتله وقد خاف ان يقدم على المهدي فيمدحه ويعفو عنه بعد ما بلغه من هجائه [1] .

والرواية الثالثة اقرب الروايات الى المنطق فهي تذكر كسابقتها ان بشاراً مدح المهدي ووزيره ببغداد فلم يعطياه شيئاً ، ثم انه اطال المقام بباب داود وذكره بجائزته فأعرض عنه (فلم يعطف ذلك يعقوب عليه وحرمه ، فانصرف الى البصرة مغضباً) [2] .

ثم ان المهدي قدم البصرة زائراً ووصل الشعراء على يدي وزيره ولم يعط بشاراً شيئاً وحرمه مرة ثانية . فذهب بشار الى حلقة يونس وانشد هجاءه في الخليفة . وعند ما سمع

(١) الاغاني ٣/٢٤٥ (٢) الاغاني ٣/٢٤٦

بذلك أمر ابن نهيك صاحب شرطته بأخذ بشار (وأزف خروجهم فخرجوا وأخرجه ابن نهيك معه في زورق . فلما كان بالبطيحة ذكره المهدي فأرسل الى ابن نهيك يأمره ان يضرب بشاراً ضرب التلف . فضرب سبعين سوطاً مات منها والقي في البطيحة) [1] .

وهذه الرواية تفسر لنا اين كانت حلقة يونس ولماذا قتل بشار في البطيحة بين البصرة وبغـــداد .

وقد ذكر ابو الفرج رواية يقول فيها انه عند ما ضرب بشار بأمر الخليفة (ما بقي بالبصرة شريف ألا بعث اليه بالفرش والكسوة والهدايا ومات بالبطيحة) [2] ولو كان بشار مرض في بيته قبل موته لصدقنا هذه الرواية ولكن كيف نفسر ان يحمل اشراف البصرة فرشهم وهداياهم تلك من البصرة الى البطيحة لرجل مقتول بالصحراء بأمر الخليفة .

ثم كيف (تباشر عامتهم وهنأ بعضهم بعضاً وحمدوا الله وتصدقوا) [3] عند ما مات بشار كما يقول أبو الفرج وما كان للرجل من الطول والقوة ما يرهب به مدينـــة كاملة ويضطر اهلها الى مثل هذا النفاق والرياء . وهل من المعقول ان نفوس اهل البصرة فسدت كل هذا الفساد المنكر يحملون هداياهم للرجل اليوم ويتبادلون التهاني بموته غداً .

ثم كيف نصدق قول ابي الفرج في ان احداً لم يخرج وراء جنازة بشار غير امة له سوداء [4] اين كان أهله وتلامذته واصدقاؤه والمعجبون به والنسوة المتظرفات اللواتي كنّ يزرنه ويحفظن شعره كما يقول ابو الفرج [5] واين مواليه من بني عقيل الذين كانوا يستنجدون به اذا هجاهم احد من الشعراء ويقولون له : (يا أبا معاذ نحن اهلك وانت ابننا وربيت في حجورنا فأعنا) [6] .

فلئن كان بشار مبغضاً الى اهل الورع والتقى من البصريين ، لقد كان محبباً الى شبابهم وأهـل المجون والعبث منهم . الم يقل أبو الفرج قبل هـذا (وعهدي بالبصرة وليس فيها

(١) الاغاني ٣/٢٤٦ (٢) الاغاني ٣/٢٤٧ (٣) الاغاني ٣/٢٤٨
(٤) الاغاني ٣/٢٤٨ (٥) الاغاني ٣/٢٠١ (٦) الاغاني ٣/٢١٠

غزل ولا غزلة الا يروى من شعر بشار ولا نائحة ولا مغنية الا تتكسب به ، ولا ذو شرف الا وهو يهابه ويخاف معرة لسانه) [1] .

واذا تركنا جانباً اصحاب الشرف هؤلاء الذين يخافون بشاراً فاين جمهوره هذا الكثير من الغزلين والغزلات والنائحات والمغنيات . أوليس ذلك من تناقض ابي الفرج رحمه الله فيما يورد من اخباره ؟

وفيما يتعلق بوفاته يذكر ابو الفرج خبراً غريباً ايضاً مفاده ان المهدي امر بتفتيش منزل بشار بعد ان قتله فوجد فيه ورقة كتب عليها ان بشاراً اراد هجاء آل سليمان بن علي العباسيين ، الا انه امسك عنهم اجلالاً لرسول الله (ص) لقرابتهم منه . الا انه قال فيهم :

دينار آل سليمان ودرهمهم	كالبابليين حفا بالعفاريت
لايبصران ولا يرجى لقاؤها	كما سمعت بهاروت وماروت [2]

وان المهدي بعد ان قرأ ذلك (بكى وندم على قتله وقال لاجزى الله يعقوب بن داود خيراً فانه لما هجاه لفق عندي شهوداً على انه زنديق فقتلته ثم ندمت حين لايغني الندم) [3].

وعندنا ان هذه الرواية مختلقة لاصحة لها . اذ ان بها وجوهاً من الغرابة اولها دافع المهدي الى تفتيش منزل الرجل بعد ان قتله وفرغ من امره أفلاكان ذلك قبل قتله اذ كان يريد البينة وقيام الحجة ؟ ثم منذ متى كان خلفاء الامويين والعباسيين يندمون على قتل الناس ، ويبكون لهم ، وقد كانوا يقتلون على الظنة والغضب

ولماذا ذكر الخليفة هجاء بشار لوزيره بعد مقتله لاقبله ؟ ثم نحن نعلم ان بشاراً كان اعمى لايقرأ ولا يكتب ولم يكن من الذين يحرصون على كتابة قصائدهم وظروف قوله لها واسبابه، فما الذي دفعه اذن ان يحرص على تكليف من يكتب له تفسيراً لعدم هجائه لآل سليمان فقط ؟

ثم ألم يكن المنصور والمهدي من ابناء عم الرسول العباسيين كآل سليمان فلماذا لم يتحرج بشار من هجائهم كما تحرج من هجاء آل سليمان ؟ ثم كيف يكون الهجاء اذا لم نعتبر بيتيه السابقين من اقذع الهجاء وأمرّه لآل سليمان وقد رماهم بالبخل والشح .

(١) الاغاني ٣/١٤٩ (٢) الاغاني ٣/٢٤٩ (٣) الاغاني ٣/٢٤٩

وهناك سؤال تثيره هذه الرواية اذا افترضنا صحتها جدلا ، وهو ما الذي فعله المهدي بوزيره وشهود الزور بعد ان تبين له كذبهم وانهم كانوا سبباً في قتله لشيخ اعمى في السبعين من عمره ضرباً بالسياط ؟ أيكتفي بالبكاء والندم أم يقيم عليهم حد الاسلام في شهادة الزور وهو خليفة المسلمين ، وحامي الشريعة واحكامها ؟

شعره :

وقد ذكر لنا ابو الفرج من شعر بشار ما يكفي لأن يحدد لنا اهم اغراضه واساليبه . كما ذكر لنا راويتين من رواته احدهما يحيي بن الجون العبدي [1] وثانيهما سلم الخاسر الذي قال للرشيد (وحياتك ياسيدي اني لأروي له تسعة آلاف بيت ، ما يعرف أحد غيري منها شيئاً) [2]

وقول سلم هـذا وقول بشار ان له اثنتي عشرة الف قصيدة [3] يدلنـا على كثرة شعر الرجل وان كان لا يقنعنا تماماً بهذا العدد الكبير لقصائده ، اذ لا يمكن لشاعر مكثر تبلغ قصائده الآلاف ان يحدد رقماً معينا لعدد قصائده أو يحيط بها حصراً .

ونحن نعلم ان بشاراً قال الشعر وهو ابن عشر سنين [4] فاذا طرحنـا هـذه السنوات العشر من عمره يكون بهذا قد قال الشعر لمدة خمسين سنة بمعدل مائتين واربعين قصيدة سنوياً اذا اخذنا برواية ابي الفرج الاولى التي يقـول فيها انه مات (وقد ناهز ستين سنة) [5] أو يكون قد قال الشعر لمدة ستين سنة بمعـدل مائتي قصيدة سنوياً اذا اخـذنا برواية ابي الفرج الثانية في انه مات (وقد بلغ نيفاً وسبعين سنة) [6] ومع ان الفترة الزمنية الطويلة التي عاشها الشاعر وقوله المبكر للشعر وقريحته المواتية الفياضة مما يساعد على كثرة هذا الشعر ويفسرها . الا انه لا يمكن مع ذلك ان يكون له كل هذا العدد الهائل من القصائد ، ولا يمكن ان ينظم مائتي قصيدة أو تزيد كل سنة ، اللهم الا ان يكون آلة

(١) الاغاني ٣ / ١٣٧
(٢) الاغاني ١٩ / ٢٤٢
(٣) الاغاني ٣ / ١٤٤
(٤) الاغاني ٣ / ١٤٣
(٥) الاغاني ٣ / ٢٤٧
(٦) الاغاني ٣/٢٤٩

من هذه الآلات التي تسير في زماننا هذا بالذرة والالكترون .

وقد ضاع معظم شعر بشار ولم يصلنا الا القليل منه . وهذا هو ما تعرض له شعر غيره من المكثرين كالسيد الحميري وابي العتاهية فنحن نعلم ان اغراض الشعر العربي محدودة معدودة واكثار الشاعر من النظم بها بهذا الاسراف سبب مهم من اسباب ضياع شعره اذ ان الناس ينتقون لكل غرض احسن ما قيل فيه ويعرضون عن الباقي . اذ ليس من المعقول أن يحفظ أحد من الناس اربعة آلاف قصيدة في الغزل لبشار وحده أو ثلاثة آلاف قصيدة في المديح أو في اي غرض آخر .

وقد ذكر ابو الفرج ان بشاراً كان يحشو شعره اذا اضطره الوزن أو اعوزته القافية باسماء لا وجود لها على الحقيقة كأبي مجلز وابن قنان والبردان اسم لموضع [1] ، وهذه الملاحظة القيمة من ابي الفرج تدفعنا الى الاعتقاد بان كثيراً من اسماء الاعلام والاماكن التي وردت في الشعر العربي لا وجود لها على الحقيقة . ولعل غير بشار من الشعراء كانوا يعمدون ايضاً الى مثل ذلك اذا اضطرهم الوزن أو اعوزتهم القافية .

وقد ذكر ابو الفرج خبراً نادراً قال فيه ان بشاراً كان في مجلس مجزأة بن ثور السدوسي (وعليه بزة الشعراء) [2] فدلنا على ان الشعراء كانوا يتخذون بين الناس لباساً خاصاً بهم يعرفون به ويدل عليهم .

كما ذكر ابو الفرج ما يدل على ان شعر بشار تعرّض لبعض النحل والتزيد عليه في حياته فقد سمع ذات يوم رجلا ينشده قصيدته المشهورة (من الرمل) .

لم يطل ليلي ولكن لم أنم ونفى عني الكرى طيف ألم

(حتى بلغ قوله :

ختم الحب لها في عنقي موضع الخاتم من اهل الذمم

فقال بشار : « عمن أخذت هذا ؟ » . قال « عن راويتك فلان » فقال : « قبحه الله ،

---

(1) الاغاني ٣ / ١٦٣ ـ ١٦٤ (2) ٣ / ١٦٦

والله ما قلت هذا البيت قط . أما ترى الى اثره فيه . ما اقبحه واشد تميّزه عني » فقال له بعض من حضر : نعم هو الحقه بالابيات) (١)

ومثل هذا النحل متوقع الحدوث بالنسبة لشاعر مكثر كبشار أو غيره .

وقد اختلط شعره واخباره باشعار غيره من الشعراء واخبارهم . اذ نجد ابا الفرج ينسب احدى القصائد لبشار مرة ولأبي العباس الاعمى مرة اخرى (٢) .

وكذلك نسب احدى النوادر والقصص الماجن له مرة ولأبي العباس الاعمى مرة اخرى (٣) ونسب له ادعاء الحج والتظاهر بالسفر له في موضع (٤) ونسب ذلك لمطيع بن أياس في موضع آخر (٥)

وكان بشار كما يذكر ابو الفرج حريصاً على اختيار الفاظه لتناسب عقل من يخاطبه ومزاجه . فقد اكثر من الغريب في احدى قصائده التي مدح فيها سلم بن قتيبة . وفسر ذلك بقوله (ان سلما يعجبه الغريب) (٦) وعند ما أراد أن يرضي جاريته ربابة لانها تأتيه بالبيض من دجاج لها قال :

ربابة ربة البيت　　　تصب الخل في الزيت

لها عشر دجاجات　　　وديك حسن الصوت

ورد على من عاب شعره هذا بقوله : (فهذا عندها احسن من قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل عندك) (٧)

ومن خلال كتاب الاغاني تتضح لنا شدة اعجاب بشار بجرير وتعلقه به فقد ادركه في سنواته الاخيرة وهو في أوج عظمته ومجده الشعري فصور له غرور الشباب والاعتداد بالنفس انه يستطيع جره الى المهاجاة ليشتهر به الا ان جريراً أعرض عنه واستصغره (٨) وكانت هذه بداية تعلقه بجرير ومحاولته لفت نظره اليه . ثم معارضته وتقليده والنسج على

(١) الاغاني ٦ / ٢٥١
(٢) الاغاني ٣ / ٢٣٤ ، ١٤ / ٢٣٠
(٣) الاغاني ٣ / ٢٣٤ ، ١٤ / ٢٣٠
(٤) الاغاني ٣ / ١٨٦
(٥) الاغاني ١٣ / ٣٠٠
(٦) الاغاني ٣ / ١٩٠
(٧) الاغاني ٣ / ١٦٣
(٨) الاغاني ٣ / ١٤٣

منواله بعد ذلك . وقد ذكر له ابو الفرج قصيدة نونيـة ضمنها ابياتاً من نونيـة جرير المشهورة ومنها :

وذات دل كأن البدر صورتها — باتت تغني عميد القلب سكرانا
(ان العيون التي في طرفها حور — قتلننـا ثم لم يحيين قتلانا)
فقلت احسنت يا سؤلي ويا أملي — فاسمعيني جزاك الله احسـانا
(يا حبذا جبل الريان من جبل — وحبذا ساكن الريان من كانا)
قالت فهلا فدتك النفس احسن من — هذا لمن كان صب القلب حيرانا
يا قومي اذني لبعض الحي عاشقة — والاذن تعشق قبل العين احيانا [1]

وقد مات له ولد فجزع عليه وتمثل بأبيات لجرير في مثل موقفه ذاك [2] ولعل تعلقه واعجابه بجرير فقط دون بقية الشعراء كان له اثر في شعره فهو وان كان يختلف عنه خلقاً الا انه يشابهه في فصاحة اللغة ورقة الالفاظ ، وسعة الخيال ووفرة العاطفة .

مكانته الشعرية وآراء النقاد فيه :

حدد أبو الفرج مكانة بشار الشعرية بقوله : (ومحله في الشعر وتقدمه طبقات المحدثين فيه باجماع الرواة ورياسته عليهم من غير اختلاف في ذلك يغني عن وصفه واطالة ذكر محله) [3] .

وهذا كما ترى حكم عام لا تفصيل فيه ولا وضوح فبمَ تقـدم بشار طبقات المحدثين وما وجه رياسته عليهم ؟

وقال الجاحظ : (كان بشار شاعراً خطيباً صاحب منثور ومزدوج وسجع ورسائل وهو من المطبوعين اصحاب الابداع والاختراع المفتنين في الشعر القائلين في اكثر اجناسه وضروبه) [4] .

---

(١) الاغاني ٣/١٦٥ (٢) الاغاني ٣/٢٢٠
(٣) الاغاني ٣/١٣٥ (٤) الاغاني ٣/١٤٥

وقد كان بودنا لو وصلنا شيء من خطب بشار ونثره لتتكون لنا صورة واضحة عن هذا الجانب الثاني من أدبه ، وان كنا نعتقد انه لم يبلغ فيه من الجودة ما بلغ في شعره ، والا لكان قد وصلنا منه بدافع اعجاب الناس به وحفظهم ولو لجزء يسير منه .

ويلفت نظرنا في اقوال النقاد كثرة مقارنتهم له بمروان خاصة دون سائر الشعراء . وتبدو هذه المقارنة في معرض ردهم على اسئلة الناس : أمروان أشعر أم بشار ؟ وقد حكم له أبو عبيدة بالتفوق على مروان معتمداً على ادعاء بشار في كثرة الجيد من شعره وان له اثنتي عشرة الف قصيدة جيدة [1] .

وفضله الاصمعي ايضاً وقال في تفسير ذلك : (ان مروان سلك طريقاً كثر من يسلكه فلم يلحق من تقدمه وشركه فيه من كان في عصره ، وبشار سلك طريقاً لم يسلك وأحسن فيه وتفرد به وهو اكثر تصرفاً وفنون شعر وأغزر وأوسع بديعاً . ومروان لم يتجاوز مذاهب الاوائل) [2] .

ولعل في هذا التفسير ما يلقي بعض الضوء على سبب تقديم النقاد له ، اذ هو في نظرهم مجدد سلك طريقاً جديداً في الشعر لم يسبقه اليه احد . اما مروان فكان مقلداً للاقدمين شديد المحافظة في شعره . وقد غضب الاصمعي لانه وجد اهل بغداد يختمون الشعراء بمروان لابشار . وقال : (وماكان مروان في حياة بشار يقول شعراً حتى يصلحه له بشار ويقومه . وهذا سلم الخاسر من طبقة مروان يزاحمه بين ايدي الخلفاء بالشعر ويساويه في الجوائز وسلم معترف بانه تبع لبشار) [3] ولعل سبب تقديم البغداديين لمروان على بشار انهم كانوا يعرفونه اذ هو مقيم بينهم اكثر من معرفتهم ببشار الذي كان يزور بغداد لماماً ويطيل الاقامة في البصرة بعيداً عنهم .

ويجب ان لا ننسى ان الاصمعي كان بصرياً كبشار وربما كان ذلك من اسباب تعصبه له ، وكان يقول : (ان بشاراً خاتمة الشعراء والله لو لا ان ايامه تأخرت لفضلته على كثير

---

(١) الاغاني ١٤٤/٣ (٢) الاغاني ١٤٧/٣ (٣) الاغاني ١٤٨/٣

منهم) [1] .

ونحن لا نقبل هذا العذر من الاصمعي اذ لاقيمة لتقدم عصر الشاعر أو تأخره في تقويم منزلته وقيمة شعره الفنية .

وكان الاصمعي يشبّه بشاراً بالاعشى والنابغة ويشبه مروان بزهير والحطيئة ويقول : (هو متكلف) [2] كما فضل أبو عبيدة ميمية بشار في مدح ابراهيم بن عبد الله على ميميتي جرير والفرزدق دون ان يشرح سبب هذا التفضيل او مبرره [3] .

وكان أبو زيد الانصاري يقول : (مروان أجد وبشار أهزل) . وقال الاصمعي : (بشار يصلح للجد والهزل . ومروان لايصلح الا لاحدهما) [4] .

اما أبو عمرو بن العلاء فقد حكم لبشار انه اغزل الناس بيتاً واهجاهم وأمدحهم [5] .

والى جانب هذه الغالبية من الآراء التي جاءت في صالح بشار . يقف ناقد واحد فقط هو اسحق الموصلي الى جانب مروان فيفضله على بشار ويقول : (هو كثير التخليط في شعره . واشعاره مختلفة ، لايشبه بعضها بعضاً أليس هو القائل :

انما عظم سليمي حبتي	قصب السكر لاعظم الجمل
واذا ادنيت منها بصلا	غلب المسك على ريح البصل

لو قال كل شيء جيد ثم اضيف اليه هذا لزيفه .

وكان يقدم عليه مروان ويقول : هذا هو اشد استواء شعر منه . وكلامه ومذهبه اشبه بكلام العرب ومذاهبها وكان لايعد أبا نؤاس البتة ولا يرى فيه خيراً) [6] .

وموقف اسحق هذا واضح كل الوضوح فهو محافظ أشد المحافظة لا يحبذ الخروج على مذاهب العرب ولا يميل الى التجديد ولذلك كان حكمه قاسياً عليه وعلى دعاته كبشار وأبي نؤاس ونحن لا نوافقه على تطرفه هذا في ان ضعف ابيات شاعر ما كافية لرفض الجيد

(١) الاغانى ٣/١٤٣ (٢) الاغانى ٣/١٤٩ (٣) الاغانى ٣/١٠٨
(٤) الاغانى ٣/١٤٩ (٥) الاغانى ٣/١٠٠ ـ ١٥١ (٦) الاغانى ٣/١٠٦

من شعره والحكم عليه بالضعف والتفاهة . اذ لا يكاد يخلو شعر شاعر من مثل ذلك . يكون قد قاله في صباه أول عهده بالشعر . او قاله دعابة ومزاحاً وتفكهاً [1] .

وكما ينقسم النقاد اليوم في مسألة المحافظة والتجديد كذلك انقسموا زمن العباسيين بين محبذ لهذا التجديد مشجع له ، وبين كاره له ضيق به وبأصحابه .

ولم يحدد لنا النقاد المؤيدون لبشار والزارون به ، ما وجه التجديد عنده وما هي مقوماته وأين يقع من شعره ؟

أثر عماه في شعره :

ولد بشار أعمى كما نعلم وقد تركت هذه العاهة أثراً بعيداً في حياته وشعره . فهو دائم الاشارة لها كناية او تصريحاً ، وكان يعتقد ان ذكاءه وقوة حافظته وشاعريته الفياضة تعوضه عن بصره وتغنيه عنه . فقد قال :

عميت جنيناً والذكاء من العمى ... فجئت عجيب الظن للعلم موئلا

وغاض ضياء العين للعلم رافداً ... لقلب اذا ما ضيع الناس حصلا [2]

وقال :

أنّي ولم ترها تهذي فقلت لهم ... ان الفؤاد يرى ما لا يرى البصر [3]

وقال ايضاً :

ياقوم اذني لبعض الحي عاشقة ... والاذن تعشق قبل العين احيانا

قالوا بمن لا ترى تهذي فقلت لهم ... الاذن كالعين توفي القلب ما كانا [4]

ومن ذلك قوله ايضاً :

فقلت دعوا قلبي وما اختار وارتضى ... فبالقلب لا بالعين يبصر ذو الحب

---

(١) الاغاني ٣/١٦٣ ، ١٨٧ ، ١٨٠

(٢) الاغاني ٣/١٤٢

(٣) الاغاني ٣/٢٣٨

(٤) الاغاني ٣/٢٣٨

فما تبصر العينان في موضع الهوى ولا تسمع الاذنان الا من القلب [1]

وقوله (من المنسرح) :

بلغت عنها شكلا فاعجبني والسمع يكفيك غيبة البصر [2]

ولعلك قد رأيت كثرة تكرار بشار لذكر القلب والفؤاد والاذنين في هـذه الابيات القليلة واشارته الى انها تغنيه عن البصر وتقوم مقامه .

وكان بشار كغيره من العميان سيء الظن بالناس لا يطمئن الى همسهم ويفزع من نجواهم ويتوهم انهم يتشاورون به سوءاً . وفي ذلك يقول :

يروعـه السرار بكل ارض مخافة ان يكون به السرار [3]

واسراف بشار بالهجاء أثر من آثار عماه . فقد جمع الى العمى قباحة الشكل وسوء المنظر ولا شك انه تعرض الى ما يتعرض له غيره من العميان الذين ينشأون وسط رعاع الناس وأوباشهم الذين لا يحترمون عاهـة المبتلى بها . وانما يتخذونها وسيلة للتندر والمداعبة والمزاح الثقيل ولم تكن لديه وسيلة يدفع بها عن نفسه غير لسانه . وكلما ازداد لسانه بذاءة وقسوة ازداد خوف الناس منه وتجنبهم للعبث به والسخرية منه .

فالهجاء عنده اذن سلاح دفاع لا سلاح هجوم ، وهو اثر من آثار بيئته القاسية وعاهته الدائمة ولا مجال للمقارنة بينه وبين ابي العلاء الذي نشأ في بيئة مهذبة واسرة علمية كبيرة يحترمها الناس ويقدرونها .

وفي معظم الاخبار التي ذكرها ابو الفرج لم يكن بشار معتدياً أو بادياً بالعدوان وانما كان يدفع عن نفسه ويرد على من آذاه . الا ترى انه سمع ارجوزة عقبة بن رؤبة فقال له : أحسنت . فأجابه عقبة بقوله : (والله ما تحسن هذا يا ابا معاذ) . فاستثاره حتى غـدا بالارجوزة العزيزة الرائعة على عقبة وصمد لتحديه . ومطلع الارجوزة :

يا طلل الحي بذات الصمـد بالله خبر كيف كنت بعـدي

---

(١) الاغاني ٣/٢٣٨ . (٢) الاغاني ٣/٢٢٩ . (٣) الاغاني ٣/٢٢٣ .

وقد قال الجاحظ معلقاً على هذا : (فانظر الى سوء ادب عقبة بن رؤبة . وقد اجمل بشار محضره وعشرته . فقابله بهذه المقابلة القبيحة) [1] .

وبعض هجائه كان معابثة لنفر من اصدقائه الذين تعودوا المزاح معه ، وكانوا يبالغون في استثارته ليهجوهم ويشتمهم . فقد ذكر ابو الفرج ان بعض صديقه هؤلاء تعرضوا له بنوع من المزاح الثقيل وشتموه فقال لهم : (قوموا عني يا بني الزنا . فاني مشغول القلب لست انشط لمشاتمتكم) [2] .

واذن فبعض هجاء بشار كان مزاحاً ودعابة ولم يكن يقصد به الى الجد او الى شيء من الشر ، صغر أم كبر .

وبعض هجائه كان لقوم قصدهم مادحاً ببديع شعره فحرموه الجائزة أو اعطوه نزراً ، وذلك كفيل باغاظته وشعوره بانه مدح اناساً لؤماء لم يكونوا اهلا لمدحه ولا لحسن ظنه وأنا أجيز للشاعر ان يهجو مثل هؤلاء ولا انكر عليه ذلك . اذ كفى لؤما بالانسان وسوء طبع الا يقابل مديح الشاعر له وحسن ظنه به بما يستحق من الرعاية والاكرام وان اناساً يريدون الثناء وخلود الذكر بالبخل والتقتير لجديرون بالهجاء والثلب .

وكان بشار لعاهته تلك لا يعتمد الا على شعره في كسب رزقه اذ لا يحسن عملا ولا يتقن صنعة ، وهو رجل صاحب اسرة وعيال . فمدح تكسباً وكانت اقدار الممدوحين لديه بقدر عطائهم . الا ترى انه سئل عن احسانه في مديحه لعقبة بن سلم وانه قال فيه ما لم يقله في أحد غيره . فقال : (ان عطاياه اياي كانت فوق عطاء كل احد) [3] .

وكما أثر عماه في مديحه وهجائه فقد أثر كذلك في غزله فهو في معظمه حسي محض يعتمد على ما تسمعه الاذن وما تلمسه اليد .

ومعظم غزله بالنساء وهو مبرء مما أوغل فيه بعض الشعراء من وصف الغلمان والتغزل

---

(١) الاغاني ٣/١٧٧ . (٢) الاغاني ٣/٢٢٣ .

(٣) الاغاني ٣/١٩٤

بهم . فقد عابثه ابو عبيدة يوماً بقوله : (يا ابا معاذ أيعجبك الغلام الجادل ؟ فقال غير محتشم ولا مكترث : لا ، ولكن تعجبني امه) [1] .

وقد كان وصفه حسياً كغزله وان كان قد استعار معظم اوصافه وصوره من الشعر القديم الذي تمثله فاحسن تمثله . والبيت الذي اعجب الناس به وعجبوا له ، وهو :

كأن مثار النقع فوق رؤسنا وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه [2]

مستعار كله من صور الشعر القديم وتشبيهاته ولم يكن إختراعاً لبشار أو ابتكاراً منه ، فما أكثر ما وصفت العرب سيوفها بالكواكب وغبار المعارك بالليل البهيم . وقد وصف بشار السفينة في اكثر من موضع [3] وهذا اثر من آثار بيئته البصرية . ولعله كان يستخدم السفينة في اسفاره بين البصرة وبغداد .

اما الحكمة في شعره فهي خلاصة تجاربه في الحياة وطول معاشرته للناس ولا تربطه بمذهب فلسفي معين . ويستطيع الرجل اللبيب ادراكها دون حاجة الى افتراض تأثره بالعوامل الاجنبية وقراءة كتب ابن المقفع كما يذهب الى ذلك استاذنا الدكتور شوقي ضيف [4] .

خلقه :

كان بشار سليط اللسان لا يتورع عن الاقذاع والشتم كما كان متهالكا على اللذة حريصاً عليها ، ولكنه لم يكن شرا كله . ومن يقرأ اخبار ابي الفرج بامعان يجد للرجل جانباً خيراً في حياته وخلقه . فهو وان كان ساخطاً على الناس سيء الظن بهم الا ان ذلك لم يدفعه كما دفع ابا العلاء الى العزلة والتشاؤم ، وانما كان مع الناس يشارك في حياتهم وامورهم على ميل فيه للدعابة والسخرية منهم وبهم . لم يهرب من الحياة وانما واجهها وعاشها حلوة ومرة صارعها وصارعته وذاق خيرها وشرها . كان ذا زوج وعيال واخوة يرعاهم ويعيلهم

---

(١) الاغاني ٣/١٨٤

(٢) الاغاني ٣/١٤٢

(٣) الاغاني ٣/٢٤٢

(٤) تاريخ الادب العربي ٣/٢١٠

ويسعى في حوائجهم ، ولم يكن مجرداً من العاطفة الخيرة . فقد كان محباً لاخوانه وولده وصديقه باراً بهم . الا ترى الى اخويه القصابين كانا يغيران على ثيابه يلبسانها ثم يتركان فيها من نتن الرائحة واقـذار مهنة الجزارة ما يتركان فيحتمل ذلك كله ويرى فيه (صلة للرحم) [1] ، ثم الا ترى كيف سعى في حاجة ابي الشمقمق وشفع له عند عقبة بن سلم [2] وكان رثاؤه لمن مات من ولده وصديقه [3] مؤثراً صادقاً يدل على عاطفة مخلصة طيبة ونفس صافية شفافة يهزها المصاب ويعتصرها الحزن .

ثم اقرأ معي هذه الابيات الجميلة الجيدة لتعلم كرم بشار وبعض جوانب خلقه الحسن:

لقد كنت لا أرضى بادنى معيشة ... ولا يشتكي بخـلا عليّ رفيق

خليلي انـ المال ليس بنافع ... اذا لم ينل منه أخ وصديق [4]

عقيدته :

وقد كثر الحديث حول عقيدة بشار فهو متهم بالزندقة والشعوبية ، وهما عندي بمعنى واحد . فاذا كانت الشعوبية هى ان يطلب المسلم من غير العرب مساواته بالعرب فهذا شيء لا بأس به ولا ضرر منه وحق يكفله الاسلام لمن دخله . اما الفخر على العرب وذكر خشونة حياتهم البادية وشظف عيشهم فأمر لا تنـكره العرب ولا تدفعه عنها .

كان العرب يكثرون من مفاخرة الاقوام الاخرى ، ومن حق هـذه الاقوام ان تفخر بما عندهـا ايضا وترد على العرب . وقـد كان بشار في معظم ذلك يرد على من فاخره وعاب عليه اصله ومن شك في ذلك فليرجع الى روايات الاغاني [5] . وحق الدفاع عن النفس حق مشروع . ثم ان هذه المفاخرات لا ضرر منها بين مواطني الدولة الواحدة طالمـا لا تعرض بسوء لاصول الدين وسيادة الدولة وامنها . وهو أمر متوقع في دولة تضم اشتاتاً من

---

(١) الاغاني ٣/٢٠٨ (٢) الاغاني ٣/١٧٨

(٣) الاغاني ٣-٢٢٩ ، ٢٣٤ ، ١٦١

(٤) الاغانى ٣ / ٢٤٠ (٥) الاغانى ٣ / ١٦٦ ، ١٧٥

الناس والواناً من القوميات المختلفة ، ولم يبح الاسلام للعرب ان يفاخروا الناس فلا يرد عليهم احد بمثل ذلك .

والشعوبية التي افهمها هي الزندقة عينها . وهي العمل الجاد ضد الدولة العربيـــة الاسلامية والطعن بالاسلام والزراية به ، وبهذا المفهوم لا أجد دليلا بيناً يدين بشاراً او يثبت عليه ذلك .

اما زندقته فقد جاءت من قبل الدولة التي قتلته . وقد عرفنا أن قتله كان لهجائه المهدي ووزيره وواليه على البصرة . والدولة طرف في الخصومة . ولا تقبل شهادتها في رجل قتلته فقد يكون ذلك تبريراً منها لمقتل الرجل امام الناس .

وقد ذكر ابو الفرج ان بشاراً سمع غناء بيت من شعره فقال : (هذا والله أحسن من سورة الحشر) [1] وفي هـذا قلة أدب من الشاعر ودليل على عـدم تحرجه في امر الدين . ولـكنه قال ذلك وقد استخفه الطرب ، ـ وهي حالة عاطفية حادة ـ قد يقول الانسان بها مالا يعنيه وربما كان سكران . ولو اننا أردنا ان نحكم بالـكفر على كل انسان لهفوة كهذه لاسرفنا في ذلك على الدين المتين واهله .

وقد اتهمه غير واحـد بالمجوسية وتفضيل عبـادة النار على الطين مستدلين ببيته الذي يقول فيه :

النار مشرقة والارض مظلمـــة والنار معبودة مذ كانت النار [2]

ولا ينبغي ان نتـكلف تفسير البيت ونحمله غير معناه ليوافق ما في نفوسنا من ميل الى تـكفير الرجل ، اذ ليس كفراً ان يقول رجل من المسلمين ان النار اجمل منظراً وا كثر بهاء من الارض وكلاهما من آيات الله وبديع صنعه ، اليس ذلك تقريراً لحقيقة واقعـــة لا ينـكرها أحد ولا يجادل بها ، وينبغي ألا ننسى ان قائل هذه الابيات رجل اعمى يعيش الظلمة المطبقة عمره كله فهو حري ان يكرهها ويبرم بها . وحري ان يحب النور ويرى فيه

---

(١) الاغاني ٣ / ٢١١ (٢) الاغاني ٣ / ١٤٥

لنفسه أنسأ وأمنا وراحة .

ثم أرأيت إن حكت أن الشمس أكثر بهاء من القمر أيصح ان يتهمك احد بعبـــادة الشمس واذا فضلت البقرة على الماعز أيصح ان تتهم بعبادة البقرة ، والخروج عن الاسلام الى الهندوكية ؟ أوليس في ذلك تطرف ومغالاة واسراف .

ونحن نعلم ان النار كانت معبودة لامم كثيرة فـما ضرر أن يقول بشار ذلك وما مبرر اتهامه بالمجوسية ؟ أفلو كان شاعر من العرب قال ذلك أكنا نتهمه بما نتهم به بشاراً ؟

ولو قال احـد منـا ان الاصنام كانت معبودة العرب وآلهتها ، أيصح أن يتهم بالوثنية والرجوع عن الاسلام ؟

وقد عاب عليه استاذنا الدكتور شوقي ضيف رثاءه لاصدقائه ورأى انهم كانوا زنادقة معتمداً في ذلك على امالي الشريف المرتضى [1] ولـكننا لم نجد المرتضى [2] يشير الى زندقة اولئك المرثيين كما لم يشر ابو الفرج الى زندقة احـــد منهم عند ذكره لقصيدة اخرى في رثائهم [3] . وقد تبادل بشار وحمـــاد الهجاء واتهم كل منهما صاحبه بالزندقة [4] وشاعر الهجاء يقول كاذبا وصادقاً ولا يتخذ الهجاء حجة على خلق المهجو ودينه ،كما لا تقبل شهادة المتخاصمين في بعضهم البعض .

اما الخبر الذي يقول ان بشاراً كانــ يدين بالرجعة ويكفر جميع الامة بعد وفاة الرسول (ص) [5] فقد كان عدد كبير من المسلمين على اختـــلاف نحلهم يدينون بالرجعية والمهدوية وان كانوا يختلفون في شخصية المهدي المنتظر ، وهذا امر لا يعارض اصلا من اصول الدين ولا يخرج من يقول بذلك منه [6] .

اما تـكفير الامة فسوء ظن من الشاعر بالناس ، ولا يبرر تـكفيره . الا نجد الآن من

---

(١) تاريخ الادب العربي ٣ / ٢٠٦
(٢) امالي المرتضى ٢ / ١٣٣
(٣) الاغاني ٣ / ٢٣٤
(٤) الاغاني ١٤/ ٣١٠ ـ ٣١٣ ، ٣٠٩ ، ٣٦٢
(٥) الاغاني ٣ / ١٤٥
(٦) اصل الشيعة واصولها ٧٩

كهولنا من يؤمن بان الناس كفروا جميعاً وان الاسلام لم يعد له وجود وان الساعة آتية لشدة كفر الناس ومروقهم .

ونحن نجد في شعر بشار ما يشير الى شيء من الاعتزاز بالدين والفخر بالانتساب اليه والدفاع عنه . فقد قال يهجو عبدالكريم بن ابي العوجاء بعد ان صلب لزندقته ووضعه بالحديث الشريف :

قل لعبد الكريم يا ابن ابي العو جاء بعت الاسلام بالكفر موقاً
لاتصلي ولا تصوم فان صم ت فبعض النهار صوما رقيقا
لا تبالي اذا اصبت من الخ ر عتيقا الا تكون عتيقا
ليت شعري غداة حليت في الجيد حنيفا حليت أم زنديقا
أنت ممن يدور في لعنة الله صديق لمن . . . . الصديقا [1]

اترى ان هذا هجاء يقوله زنديق في زنديق ، افلو كان بشار زنديقا أفليس من المعقول ان يرثي عبدالكريم ويتوجع له . فاذا خاف الدولة وسلطانها أفليس من المعقول ان يسكت ولا يتعرض للرجل بمثل هذا الهجاء ؟

ثم الا ترى كيف يتهم بشار المنصور بالخروج على احكام الدين وشرعته ويدعو الناس للثورة عليه ومناصرة ابراهيم :

تجردت للاسلام تعفو سبيله وتعرى مطاه لليوث الضراغم
فما زلت حتى استنصر الدين اهله عليك فعاذوا بالسيوف الصوارم

ثم يقول في ابراهيم :

من الفاطميين الدعاة الى الهدى جهاراً ومن يهديك مثل ابن فاطم [2]

أيقول هذا رجل لا يؤمن بالله ولا يغار على الاسلام وحرماته . واسمعه يقول ايضاً :

وما خاب بين الله والناس عامل له في التقى اوفي المحامد سوق

---

(١) الاغاني ٣ ـ ١٤٧ (٢) الاغاني ٣ـ ١٠٧

ولا ضاق فضل الله عن متعفف　　　ولكن اخلاق الرجال تضيق [1]

أيقول هذا رجل لا يؤمن بالله ولا يتوكل عليه ولا يرى اثابته على صالح الاعمال .

وقوله وقد اراد مغازلة جارية صديق له . فندم على ذلك (من المتقارب) :

أتوب اليك من السيئات　　　واستغفر الله من فعلتي

تناولت ما لم أرد نيله　　　على جهل أمري وفي سكرتي

ووالله والله ما جئته　　　لعمد ولا كان في همتي

والا فمت اذن ضائعاً　　　وعذبني الله في ميتتي [2]

أيقول هذا زنديق لا يؤمن بالتوبة وحساب القبر واليوم الآخر .

وخلاصة القول عندنا في عقيدة بشار انه لم يكن زنديقاً كافراً خارجاً عن الدين . كما انه لم يكن في الوقت نفسه شديد التدين والحرص على احكام الدين وتعاليمه . وانما كان رجلاً من عامة المسلمين لايكفر بالله ورسوله ولكنه لايتحرج ككثيرين غيره . من اتباع هواه وارتكاب المعاصي .

ولعله ليس من حقنا ان ننصب من انفسنا قضاة للناس ندخل منهم في الاسلام من نشاء ونخرج من نشاء ولسنا مطلعين على غيوب النـاس وما تكن ضمائرهم وقلوبهم . وهم يوم القيامة يردون الى خالقهم فيفصل بينهم بالحق . يدخل في رحمته من يشاء ويعذب من يشاء وليس لنا الا ان نحسن الظن بالناس ولا نسرف في الحكم عليهم . وحسن الظن مقدم على سيئه .

والله الموفق للرشاد .

محسن غياض

---

(١) الاغاني ٣ ـ ٢٤٠　　　(٢) الاغاني ٣ ـ ١٨١

المصادر

١ — الاغاني ـ أبو الفرج الاصبهاني ـ دار الكتب والساسي (مصر) والثقافة .(لبنان)

٢ — بشار بن برد ـ الدكتور طه الحاجري مصر ١٩٦٣ .

٣ — اصل الشيعة واصولها ـ محمد حسين كاشف الغطاء بيروت ١٩٦٠ .

٤ — تاريخ الادب العربي (العصـــر العباسي) الدكتور شوقي ضيف ـ مصر (دار المعارف) .

٥ — تاريخ الطبري ـ محمد بن جرير الطبري ـ مصر ١٩٣٩ .

٦ — ديوان بشار ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر .

٧ — حديث الاربعاء ـ الدكتور طه حسين ، مصر ١٩٦٠ .

٨ — مقاتل الطالبيين ـ أبو الفرج الاصبهاني ، بيروت ١٩٦١ .

بحوث ودراسات فى العروبة وآدابها [1]

تأليف الاستاذ محمد خلف الله أحمد

مطبوعات معهد الدراسات والبحوث العربيـــة

كان أشد ما يضايقني وانا طالب ادرس الآداب في جامعة الاسكندرية اطلاق عبـارة (اخواننا الشرقيين) على الطلاب العرب من زملائي المصريين فقد كانت ثقيلة الوقع عليّ وبخاصة ان الاسكندرية كانت تحفل بالاقوام المختلفة من يونان وطليان وفرنسيين .

ووجدت نفسي في صحراء نفسية قاحلة أضّر بها بعـدُها عن برد العروبة ، وسامها النأي عن مفاهيمنا ألمـاً . وكنت اتوجس في الحـديث مع اساتذتي ، واتهيب القول مع الطلاب حتى التقيت باستاذي محمد خلف الله فألفيته يختلف عن زملائه بروحـــه العربيـة والاعتداد بالعرب وبقوميته فكان لقاؤه واحة ظليلة حبيبة ، ارتاح في افيائها القلب وتعلق برياها الفؤاد . وجرّنا طيب اللقاء الى حـــديث طويل فرّجت به عن نفسي ثم أثمر جمعية الشبيبة العربية التي رعاهـا بفضله ورعايته [2] . . وتجـلى لي السبب لما قرأت فيما بعد قوله :

فلست من القوم الذين عهـدتهم   بمصر لآداب الجـــدود اعاديا

(١) خير من لخص هـــذا الـكتاب وعرضه الاستاذ ضياء الدين محمد بدر في مقال له (كتاب جديد عن العروبة) نشر في ملحق الاخبار القاهرة ١٢/٧/١٩٧٠ .

(٢) كان المشرف على الجمعية من الاساتذة الدكتور محمد حسن الزيات .

نمتني الى العرب الكرام أرومة ورثت بها عنهم فخاري وجاهيا

تحن اليهم، والفتى الحر تـائق لآبائه ، نفسي ويهفـو فؤاديا

هم مهبط الاديان والوحي والهدى وأمـة خير الخلق لله داعيا

انه حديث مضى عليه اكثر من عشرين سنة بقي أفيها الاستاذ الجليل محمد خلف الله شعلة عربية تضيء السبيل للطـلاب ، ومنبراً وقاداً يشع بالنور على الفكر في مصر، ولما عين مديراً لمعهـد الدراسات والبحوث العربية حمدت الله لانه سلم بيدعربية اصيلة مخلصة .

الكتاب :

وكتابه حصيلة فكرة عربية ثرة الجوانب، ضم باقة عطرة من بحوث نضرة وعميقة في اللغة والأدب ، القي قسم منها في مؤتمرات عالمية والآخر في مجمع اللغةالعربية بالقاهرة ومن بينها محاضرتان القيتا فيبغداد : واحدة في المجمع العلمي العراقي والثانية في مؤتمر الادباء العرب الذي عقد بهذا البلد .

والكتاب بجملته توضيح للشخصية العربية ،واسسها التي تركتها في الفكر والادب ، واثر العقيدة الصادقة في مسيرة تاريخها المشرق في العلم والحضارة والفكر الحر .

محتويات الكتاب :

والكتاب يحوي الدراسات التالية (١) شخصية الامة العربية ، قوامها وعناصرها و (٢) وثيقتان من الادب الاسلامي السياسي في وظيفة الراعي ومسؤلياته و (٣) التوجيه اللغوي والثقافي في أدب الكاتب لابن قتيبة و (٤) حكمة ابي تمام و (٥) دراسة لبعض الترجمات والشروح العربية لكتاب ارسطو في صفة الشعر بويطقيا و (٦) الثقافات الادبية القديمة وحركة الترجمة العربيـة في القرن الماضي و (٧) اثر القاهرة في نهضـة اللغة العربيـة

وآدابها في القرن العشـرين و (٨) اضواء على شعر شوقي وحافظ و (٩) الموهبة الشعرية ووظيفة الشعر عند شوقي و(١٠) الاديب العربي في كفاح الامة العربية ، و (١١) الطفل واللغة القومية و (١٢) مستقبل الفصحى .

افكاره :

رسم العـــلامة خلف الله المسالك الواضحـة التي ارتادهـا العرب وكونوا منها الفلسفة القومية والتراث الحضاري الاسلامي واوضح موقفهم من الحرية الفكرية والاسس التي قررتهـا فلسفتهم من الحكم الصالح ، واكدت على احترام الكرامة الشخصية والاسس العميقة للدولة الديمقراطية القائمة على المساواة بين ابناء الشعب في الحقوق والواجبات ، وقد استشهد بما كتبه الامام علي الى مالك بن الحارث الاشتر النخعي حين ارسله والياً على مصر وماكتبه طاهر بن الحسين لابنه عبـدالله لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما ،فمثلاً مما قاله الامام علي لمالك في عهده :

«فاملك هواك ، وشح بنفسك عما لايحل لك ، فان الشح بالنفس الانصافُ منهـــا فيما احبت او كرهت ، واشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم ، ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم اكلهم ، فانهم صنفان إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق ... فاعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب ان يعطيك الله من عفوه وصفحه ...) ويحذره من الغرور والجبروت لان الانسان كائن هالك وان الله هو الباقي (واياك ومساماة الله في عظمته والتشبه به في جبروته ، فإن الله يذل كل جبار ويهين كل مختال) .

«انصف الله وانصف الناس من نفسك ومن خاصة اهلك ومن لك فيه هوى من رعيتك »

ومن هذا النص قوله:(اطلق من الناس عقدة كل حقد واقطع عنك سبب كل وتر ، وتغاب

عن كل ما يَضِحُ لك ولا تعجلن الى تصديق ساع ، فانالساعي غاش وان تشبه بالناصحين).

ويذكره بضرورة معالجة شؤون افراد الشعب بالتساوي وعدم هضم حقوقهم من قبل حاكميها فيقول : « ثم اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك في نفسك ممن لاتضيق به الامور ولا تمحكه الخصوم ، ولا يتمادى في الزلة ، ولا يحصر من الفيء الى الحق اذا عرفه ، ولا تُشرف نفسه على طمع ، ولا يكتفي بادنى فهم دون أقصاه » .

ولم يفت الاستاذ خلف الله ان يقف على نص اشتراكي فيه تظهر رعاية الاسلام للطبقة العاملة من رسالة الامام هو :

« ثم الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم ، والمساكين والمحتاجين واهل البُؤسى والزَّمنى فإن فيهذه الطبقة قانعاً ومعتراً ، واحفظ لله مااستحفظك من حقه فيهم ، واجعل لهم قِسما من بيت مالك وقِسماً من غلات صوافي الاسلام في كل بلد ، فان للاقصى منهم مثل الذي للادنى . وكلٌ قد استرعيت حقه ... فلا تشخص همك عنهم ولا تصعر خدك لهم ، وتفَقَّد أمور من لا يصل اليك منهم ... ففرغ لاولئك ثقتك من اهل الخشية والتواضع ، فليرفع اليك أمورهم ثم اعمل فيهم بالاعذار الى الله يوم تلقاه ، فان هؤلاء من بين هؤلاء الرعية احوج الى الانصاف من غيرهم » .

وفي العرض المختار للنصوص رسم لنا صورة الحكم المثالي وانار السبيل لمن يتولى امور المسلمين . ومثل هذه النصوص كثير في القرآن والحديث تظهر مقدار رعاية الدين الاسلامي للشعب والسبيل الى جلب محبتهم من الحاكمين لأن « اعظم الخيانة خيانة الامة وافظع الغش غش الأئمة » .

وتحبب هذه المقالات الىالنفس اسلوبها الشاعري الجميل وبخاصة عندما ناقش القضايا الشعرية التي تعرضلها ابن قتيبة في اللفظ والمعنى والاشتقاق وحينما تحدث عن ابي تمام

الشاعر والحكيم وما ثار حول شاعريته من آراء حول الصناعة اللغوية والاراء الفكرية ، وفي دراسة حافظ وشوقي ومكانتهما الشعرية وهذه الدراسات النقدية من خير ما قدمت في اللغة العربية عن الادباء المعاصرين .

فمن شخصية ابن قتيبة درس الاصول التي قررها الاسلام لمناهج الحكم الصالح ، ووضعه موضع التفصيل والتطبيق ، وفي شخصية ابي تمام نجد مظهراً للجهود العربية السليمة في ترجمة الفكر الادبي القديم وفي دراسة شوقي وحافظ دراسة للنهضة العربية الادبية في القرن العشرين . فقد كانا قائدي الشعر الحديث وأثيرت حولهما اكثر من مناقشة ، وبرز حافظ في الرثاء لانه كان يحس بالألم ويستشعر المرارة والحزن فسرت في شعر حافظ روح الحزن والتشاؤم ، اما شوقي فرثائيه فيض شاعر فيلسوف وكان الاختلاف بيناً في المديح فشوقي يمدح مدح فنان له استقلال شخصي وفكري اتخذه سبيلاً للحديث عن الوطن ومشكلاته واصلاح المجتمع ونقده ، اما حافظ فكان يريد ارضاء الممدوحين . وسبب الاختلاف ظروف الشاعرين الاجتماعية والفكرية والمقومات الفردية فكان شوقي أشد أثراً في تنمية الذوق اللغوي والأدبي واكثر تطوراً في شعره الغنائي .

شهادة مطران :

وخلف الله اديب بكل جوارحه وشاعر بكل كلمة يكتبها وقد كان الشاعر الخالد خليل مطران يأمل فيه ان يكون امير الشعراء فقد قال له بعد إلقائه قصيدة من شعره بعد ان طرب لها واهتز لجمال معانيها : « ستكون يابني امير الشعراء في المستقبل وستقوم الايام بتكريمك وتقدير نبوغك » ولم تحقق نبوءة مطران كلها فلم يستمر في الشعر الا ان الايام كرمته على علمه وفضله فازدانت به عمادة كلية الاداب ووكالة جامعة عين شمس وادارة معهد البحوث

والدراسات العربية واصبح عضواً في مجمع اللغة العربية وعضواً في عدة لجان علمية في جامعة الاسكندرية ودار العلوم والازهر والمجلس الاعلى للجامعات والشعبة القوميـــة باليونسكو وآخرها عضوية المجمع العلمي العراقي وحاز وسام الاستحقاق من الطبقة الاولى تقديراً لعلمه وفضله .

الترجمة والفلسفة :

ومن المنطلق الادبي يرى استاذنا ان للادب واجباً كبيراً في نضال الامة وكفاحها بعد ان تطورت الحياة العامة والقت على كاهل الاديب واجب الريادة ، وابرز ظاهرة في الكتاب فكر منظم وهذا ديدنه تنسيق العالم وتطبيقه ، في ابحاثه وكتبه[1] وإصراره على التخطيط في كل عمل فكري وادبي حتى يصل في الرأي الى النتائج الايجابية .

ويجد دارس الثقافات القديمة وقفة عميقة النظرة عند ما بحث في اتصال الثقافات الادبية القديمة باللغة العربية في دراسته لـكتاب ارسطو وحركة الترجمة العربية في القرن التاسع عشر فقد تحدث عن اهتمام العصر العباسي بالمنطق والتفكير الفلسفي وسوء الترجمة القديمة لـكتاب ارسطو في صناعة الشعر وعدم فهم ظواهر الأدب والمسرح اليوناني ترجمة (متى ابن يونس) ولاحظ الاضطراب في الترجمة ورداءة الاسلوب وضرب امثـــلة للاضطراب والغموض ومرّ باســـلوب ابن سينا وجهـوده في تقريب الاصل اليوناني للذهن العربي

---

(١) للاستاذ محمد خلف الله كتب بالانكليزية والعربية ومن كتبه باللغة العربية (١) الطفل من المهد الى الرشد (٢) من الوجهة النفسية في دراسة الادب ونقده (٣) دراسات في الادب الاسلامي (٤) الاسلام والحضارة (٥) معالم التطور الحديث في اللغة العربية وآدابها (٦) حفني ناصف كاتباً وباحثاً ، إضافة الى كتب اخرى مساهمة مع الآخرين .

وله حوالي الثلاثين بحثاً في العربيـة والانـكليزيه والفرنسية ومساهمة مشهودة في دائرة المعـــارف الاسلامية ودائرة المعارف الباكستانية .

واستطراداته الى الموازنة بين الادبين العربي واليوناني وذكر جهود ابن رشد في شرح كتاب ارسطو واضطرابه في معالجة الموضوع .

ولما جاء الى رفاعة الطهطاوي ذكر اثر ترجمته وتعريبه للاسماء القديمة وحديثه عن الالياذة والاوديسة واشرافه بنفسه على الترجمة ، والمحاولة الاولى في ترجمة تليماك ورأيه في مقدرة اللغة العربية بالوفاء بحاجات الترجمة وجاء على البستاني وترجمته وذكر الاختلاف بين حركتي الترجمة في العصر العباسي والقرن التاسع عشر .

واخيراً فان كل مقالة من المقالات الاثنتي عشرة في هذا الكتاب يجب ان تدرس وحدها دراسة مفصلة لعمقها والميدان الفسيح الذي تناولته كل واحدة منها فهو ليس كتاب ادب وفكر انما هو احياء لدراسة التراث الاسلامي الحضاري والادب الحي.

وبعد فان كل بحث من هذه الابحاث يعادل كتاباً من كتب الدراسات العميقة وهذا شأن خلف الله دائماً ، الفاظه كالجوهر الغالي وكتبه اشعاعات فكرية مركزة .

يوسف عز الدين

أنباء وآراء

(فقيد العربية الأمير جعفر الحسني)

« تعزية »

دمشق — مجمع اللغة العربية :

بمزيد من اللوعة والحزن تلقى مجمعنا نعي المغفور له صديقنا العلامة الامير جعفر الحسني لقد رزئت العربية برجل الخدمات الجلّى في إحياء التراث قدّمها لأمته في اطمئنان المؤمن وحرص العالم وايثار النبيل . والمجمع العلمي العراقي ينعـاه للعربية حيث ينطق بهـا لسان ويخفق جنان ويرهف قلم أو سنان . أجزل الله له الأجر ولنا الصبر وانا اليه راجعون .

الدكتور عبد الرزاق محيي الدين
رئيس المجمع العلمي العراقي

سيادة الأخ العلامة الدكتور عبد الرزاق محيي الدين
رئيس المجمع العلمي العراقي المحترم

تحية عربية طيبة ، وبعد فقد تلقيت كتابكم في التعزية بالاخ العالم العامل الاميرجعفر الحسني نائب رئيس مجمعنـــا ، فكان لتعزيتكم احسن الأثر في نفسي ونفوس الاخوة الاعضاء ، وان فقد الامير خسارة بالغة ، رحم الله الفقيد واجزل ثوابـه ، وعوض الامة العربية عنه خيراً .

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام .

دمشق في ١٩٧٠/٧/٢٥

رئيس مجمع اللغة العربية
الدكتور حسني سبح

مطبوعات المجمع العلمي العراقي

المعدة للبيع

فلس	دينار	اسم المطبوع
٢٥٠		مجلة المجمع العلمي العراقي المتوفر منها من العدد التاسع الى العشرين
٤٠٠		البحوث والمحاضرات ـ مؤتمر الدورة الثانية والثلاثين ـ بغداد ـ ١٩٦٥ غير العادي
٥٠٠		المختصر المحتاج اليه من تاريخ بغداد ـ للحافظ ابن الدبيثي ـ انتقاء الامام الذهبي ـ الجزء الاول ـ تحقيق الدكتور مصطفى جواد
٥٠٠		المختصر المحتاج اليه من تاريخ بغداد ـ للحافظ ابن الدبيثي ـ انتقاء الامام الذهبي ـ الجزء الثاني ـ تحقيق الدكتور مصطفى جواد
٥٠		الوقاية من السل الرئوي والـ بي . سي . جي ـ الدكتور شريف عسيران
٢٥٠		الخطاط البغدادي علي بن هلال (ابن البواب) ـ تأليف الدكتور سهيل أنور وترجمة محمد بهجة الاثري وعزيز سامي
٣٠٠		العراق في الخوارط القديمة ـ جمع وتحقيق الدكتور أحمد سوسة
٧٥		الوضع ـ تحديده : تقسيماته ـ مصادر العلم به ـ بقلم محمد تقي الحكيم
٧٥		التفاحة في النحو ـ تأليف أبو جعفر النحاس ـ تحقيق كوركيس عواد
٢٥٠		المجمع العلمي العراقي ـ نشأته ، اعضاؤه ، اعماله ـ تأليف عبد الله الجبوري
٢٥٠		المباحث اللغوية في مؤلفات العراقيين ـ تأليف كوركيس عواد
٢٥٠		» » ومشكلة اللغة العصرية ـ تأليف الدكتور مصطفى جواد
٤٠٠		تاريخ العرب قبل الاسلام الجزء السادس القسم الديني ـ للدكتور جواد علي
٤٠٠		تاريخ العرب قبل الاسلام الجزء السابع القسم اللغوي ـ للدكتور جواد علي
٧٠		تاريخ الامارة الافراسيابية (او) حلقة مفقودة من تاريخ البصرة بقلم محمد الخال
٣٠٠		تاريخ التفسير ـ قاسم القيسي
١٢٠		تراثنا الفلسفي حاجته الى النقد والتمحيص ـ محمد رضا الشبيبي
٢٥		حول توحيد المصطلحات القانونية في البلاد العربية ـ محمد شفيق العاني

فلس دينار	اسم المطبوع
٦٠٠	خريدة القصر وجريدة اهل العصر للعماد الاصبهاني ـ القسم العراقي ـ الجزء الاول
٧٥٠	« « « « « « « « « الجزء الثاني
١٠٠	خارطة بغداد قديماً وحديثاً وضع الدكتور احمد سوسة والدكتور مصطفى جواد واحمد حامد الصراف
٧٥	دراسة في سيرة النبي ومؤلفها ابن اسحق ـ للدكتور عبدالعزيز الدوري
٢٥	رأي في المصطلحات الطبية ـ للدكتور عبداللطيف البدري
١٥٠	صحيفه دورة مؤتمر اللغة العربية من ١ ـ ٩
٢٥	صلاح اللغة العربية لدراسة العلوم الجامعية والبحث العلمي ـ للدكتور فاضل الطائي
١٠٠	عقبة بن نافع ـ محمود شيت خطاب
١٠٠	فهارس مجلة المجمع ـ وضعه حكمت توماشي
٢٥٠	مقدمة للرياضيات ـ وايتهيد وترجمة محيي الدين يوسف
٣٥٠	منازع الفكر الحديث ـ تأليف سي . م . جود ، ترجمة عباس فضلي خماس ومراجعة الدكتور عبدالعزيز البسام
٢٥	ميزان البند ـ للدكتور جميل الملائكة
٢٥	مصطلحات هندسة السكك والري والملاحة والصناعة والطيران
٢٥	« النفط
٢٥	« علم الفضاء
٢٥	« القانون الدستوري
٢٥	« الالكترون
٢٥	« علم التربة
٢٥	« سكك الحديد
٢٥	« نقل الركاب
٥٠	« مقاومة المواد وهندسة اسالة الماء وعمال الغزل والنسيج
٥٠	« الجراحة والتشريح
١ر٥٠٠	مصور الخط العربي ـ ناجي زين الدين
٣٠٠	مخطوطات عربية في مكتبة صوفيا ـ للدكتور يوسف عزالدين
٩٠	موجز الدورة الدموية في الكلية ـ للدكتور هاشم الوتري

« فهرس المجلد العشرون »

من مجلة المجمع العلمي العراقي

المقالات

الصفحة

تصويب

في مصطلحات علوم المياه (القسم الثاني)

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٦١	١٩	CUT-OFF (CURATAIN)	CUT-OFF (CURTAIN)